تحفۃ الالمعی

شرح

سنن الترمذی

جلد اوّل

افادات

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ

محدّث دار العلوم دیوبند

ترتیب

جناب مولانا حسین احمد صاحب پالن پوری

فاضل دار العلوم دیوبند

زمزم پبلشرز

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ۝

تُحفۃُ الألمعی

شرح

سُنَنِ التِّرمذی

جلد اوّل

افادات

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ

محدث دار العلوم دیوبند

ترتیب

جناب مولانا حسین احمد صاحب پالن پوری

فاضل دار العلوم دیوبند

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ـــــــ تحفۃ الالمعی شرح سنن الترمذی جلد اول

تاریخ اشاعت ـــــــ دسمبر ۲۰۰۹ء

باہتمام ـــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ـــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com

فہرست مضامین

کتاب العلل کی شرح کا آغاز

ترمذی شریف کی سند

کتاب کا آغاز

أبواب الطھارۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

عربی ابواب کی فہرست

أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ عن رَّسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم

أبواب الصلاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتب

الحمدلله الذی بنعمتِهِ تَتِمُّ الصَّالحاتُ، وأفضلُ الصلوات وأيمنُ البَركات على منبع الجود وسيد الكائنات، وعلى آله وصحبه وعلماء أمته الذين هم عين أعيان الموجودات. أما بعد!

علم حدیث درحقیقت آنحضرت ﷺ کی مبارک زندگی کی نہایت مستند ومعتبر تاریخ ہےاور وہ نور ہے جس سے قرآن کریم کے اسرار ومعارف کھلتے ہیں۔ دین متین کے حقائق پر آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ اور شریعت مطہرہ کی شاہ راہ اس طرح جگمگانے لگتی ہے کہ منزلِ حق کا مسافر زندگی کی پُرخار وادیوں، کٹھنائیوں اور صبر آزما مرحلوں کو کامیابی اور سلامتی سے طے کرتا ہوا اپنی منزل مقصود پر پہنچ جاتا ہے۔ اس وجہ سے امتِ مسلمہ کے نابغۂ روزگار علماء اور فضلاء نے آپ ﷺ کی زندگی کے ہر گوشے اور ہر خدوخال کو کمالِ دیانت واحتیاط سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے ہر اس علم کی حفاظت وتدوین، نقل واشاعت، جمع وترتیب اور ضبط واتقان کی طرف خصوصی توجہ مبذول کی ہے جس کا کوئی بھی رشتہ علم حدیث سے ہے۔ اور تالیف وتصنیف کی دنیا میں ایسے حسین اضافے کئے ہیں جن کی دل رُبائی قلب وروح کو تسکین بخشتی ہے۔

سرزمینِ پاک وہند میں علم حدیث کی تاریخ بہت طویل ہے۔ اس سرزمین کو من جملہ دیگر خصوصیات کے ایک خصوصیت یہ بھی حاصل ہے کہ گذشتہ دوصدیوں میں اس خطہ کو علم حدیث کے لحاظ سے وہ مقام حاصل ہوا جس کی نظیر کسی دوسرے ملک میں مشکل سے ملے گی۔ یہاں دورۂ حدیث کا اور صحاح ستہ اور موطّین کا بالاستیعاب درس شروع ہوا جبکہ عرب ممالک میں اور دنیا کے مشہور دینی وتعلیمی اداروں میں کتب احادیث کے صرف چند منتخب ابواب ہی پڑھائے جاتے تھے، تاریخ کا ہر طالب عالم اس حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔

برصغیر میں درس حدیث کا آغاز حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی قدس سرہ (۹۵۹-۱۰۵۲ھ) سے ہوا ہے، مگر اس کا تسلسل قائم نہیں رہا، پھر امام اکبر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ (۱۱۱۴-۱۱۷۶ھ) کے دور سے دوبارہ اس کا سلسلہ شروع ہوا، پھر آپ کے خانوادے نے یعنی سراج الہند حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور

حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب رحمہما اللہ نے فنِ حدیث کی آبیاری کی، پھر یہ سلسلہ حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ کے توسط سے علمائے دیوبند سے جڑ گیا۔ علماء دیوبند میں اللہ تعالیٰ نے ایسے کبار محدثین پیدا فرمائے جو قرونِ اولیٰ کا نمونہ تھے اور حفظ واتقان، وسعتِ علمی اور جامعیت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ تھے۔ ان میں حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی، قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی، شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب دیوبندی، شارح ابوداؤد حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری، محدث عصر حضرت علامہ انور شاہ کشمیری، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی، فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب مرادآبادی، جامع المعقول والمنقول حضرت علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی اور شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب سہارنپوری رحمہم اللہ کے اسمائے گرامی نمایاں شان کے حامل ہیں۔ ان حضرات کے کارنامے اتنے وسیع ہیں کہ آخر زمانہ میں اس کی مثال شاذ ونادر ہی مل سکے گی۔

اکابر محدثین کے اس سلسلۃ الذہب کی ایک کڑی محدثِ کبیر، جلیل القدر صاحب قلم، شارح حجۃ اللہ البالغہ، فقیہ النفس حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم کی ذات گرامی بھی ہے جن کی تقریر ترمذی کی جلد اول ہدیۂ ناظرین کی جارہی ہے۔ حضرتِ موصوف کو اللہ تعالیٰ نے بہت سی خوبیوں اور کمالات سے نوازا ہے۔ آپ کا ذوق لطیف، طبیعت سادہ اور نفیس، مزاج میں استقلال واعتدال، فطرت میں سلامتی اور ذہن رسا کے مالک ہیں۔ حق وباطل اور خطا وصواب میں امتیاز کرنے کی وافر صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور حقائق ومعارف کے ادراک میں یکتائے زمانہ ہیں۔ خداوند قدوس نے آپ کو رسوخ فی العلم کے ساتھ مرتب گفتگو کا سلیقہ بھی عطا فرمایا ہے۔ آپ کی ہر تحریر اور تقریر حسن ترتیب اور مشکل کو آسان بنانے میں شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایشیاء کی عظیم دینی درسگاہ دارالعلوم دیوبند میں آپ کا درس بالخصوص حدیث شریف کا درس خصوصی شان کا حامل ہے۔ طلبہ حدیث آپ کے درس میں جس ذوق وشوق سے حاضر ہوتے ہیں دوسرے اسباق اس سے عاری نظر آتے ہیں۔ ہر طالب علم آپ کی ہر بات قلم بند کرنے کی پوری کوشش کرتا ہے۔ موصوف دورانِ درس سنت کے مطابق ٹھہر ٹھہر کر کلام فرماتے ہیں۔ اور ائمہ سلف، ائمہ مجتہدین اور محدثین کرام کا ذکر انتہائی ادب وعظمت سے کرتے ہیں۔ اور فقہاء کے مذاہب اور دلائل کی وضاحت میں جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ عام فہم ہونے کے ساتھ انوکھا اور نرالا بھی ہوتا ہے۔ قارئین دورانِ مطالعہ محسوس کریں گے کہ حضرت مدظلہ اقوال مختلفہ کی تنقیح اس انداز پر کرتے ہیں کہ ہر امام کا قول حدیث شریف سے قریب نظر آتا ہے اور سامع یہ بات محسوس کرتا ہے کہ اکثر مسائل میں اختلاف کی بنیاد نص فہمی کا اختلاف ہے دلائل کا اختلاف نہیں۔ اور حدیث کے بعض الفاظ، بعض جملے اور بعض مضامین ایسے ہوتے ہیں جو لب ولہجہ اور مثالی صورت بنائے بغیر سمجھ میں نہیں آتے، آپ خصوصیت سے اس کا

عملی مظاہرہ کرتے ہیں، مگر اس کو ضبط تحریر میں لانا مشکل ہے۔اور آپ کے درس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ پورا سال درس اس ٹھہراؤ اور ترتیب سے ہوتا ہے کہ کتاب بحسن وخوبی مکمل ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ بعض مشہور مباحث میں اتنا وقت صرف کر دیا جائے کہ دوسرے مباحث اور بقیہ کتاب کے لئے وقت باقی نہ رہے اور صرف ورق گردانی کر کے بقیہ کتاب پوری کر دی جائے۔

احقر نے گذشتہ سال درس وتدریس موقوف کر کے [1] حضرت والد صاحب کے حکم سے درسگاہ میں حاضر رہ کر تمام اسباق ریکارڈ کئے اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر ان کی ترتیب وتہذیب کا کام شروع کیا۔آج احقر کے جسم کا رواں رواں منعم حقیقی، رب کریم کی بارگاہ میں سجدہ ریز ہے کہ اس نے اس ناکارہ کو ناکارگی اور تساہلی کے باوجود حضرت اقدس مدظلہ کے دروس کے مجموعہ کی پہلی جلد ہدیۂ ناظرین کرنے کی سعادت عطا فرمائی۔اس عظیم نعمت پر رب کریم کا جس قدر بھی شکر ادا کیا جائے کم ہے۔

إنَّ المَقَادِيْرَ إِذَا سَاعَدَتْ ۞ أَلْحَقَتِ العَاجِزَ بالقَادِرِ

(قسمت جب یاوری کرے تو معمولی آدمی بھی بڑا کارنامہ انجام دے دیتا ہے)

۞ ۞ ۞

پیشِ نظر کتاب اس طرح مرتب کی گئی ہے کہ پہلے معالم طریق یعنی عناوین قائم کئے گئے ہیں۔پھر باب سے متعلق پوری تقریر تفصیل سے لکھی گئی ہے۔پھر امام ترمذی رحمہ اللہ کی عبارت اعراب کے ساتھ رکھی گئی ہے۔اس کے بعد درسی ترجمہ ہے۔اور ضروری جگہوں میں حل لغات اور تشریح ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے جامع ترمذی کے آخر میں اپنی سنن کا تعارف بذاتِ خود کرایا ہے۔وہ رسالہ ''کتاب العلل'' کے نام سے موسوم ہو گیا ہے (گو کہ وہ رسالہ عللِ حدیث کے موضوع پر نہیں ہے) حضرت الاستاذ مدظلہ نے ترمذی شریف سے پہلے وہ رسالہ بالاستیعاب پڑھایا تھا اس لئے اُسے بھی عبارت، ترجمہ اور مطلب کے ساتھ شروع کتاب میں شامل کیا گیا ہے جو یقیناً بالکل ایک نیا اور اہم کام ہے۔طلبۂ حدیث اس سے بھی ان شاء اللہ خوب مستفید ہونگے۔اور دورانِ درس جن کتب حدیث اور کتب فقہ کا حوالہ آیا ہے ان کی مراجعت کر کے بقید صفحات بین القوسین حوالہ درج کر دیا ہے تا کہ مراجعت میں سہولت ہو۔

اور اس مجموعہ کی سب سے بڑی اور اہم خوبی یہ ہے کہ صاحب افادات حضرت الاستاذ دامت برکاتہم نے اس

(۱) راقم الحروف جامعہ اسلامیہ عربیہ جامع مسجد امروہہ میں مدرس تھا۔سات سال وہاں مختلف کتابیں پڑھائیں، آخر میں ترمذی شریف، بخاری شریف جلد ثانی اور مسلم شریف جلد اول پڑھانے کی سعادت بھی حاصل ہوئی۔پھر والد صاحب کے حکم سے تقریر ترمذی ضبط کرنے ہی کے لئے تدریس چھوڑ کر دیوبند میں قیام کیا ۱۲

شرح کا ایک ایک لفظ بامعانِ نظر پڑھا ہے اور حک و فک کر کے اس کو قابل اشاعت بنایا ہے، ورنہ بندۂ ناچیز کو اپنی کم علمی، بے مائیگی، بے بضاعتی، اور ناتجربہ کاری کا پورا احساس ہے۔ یہ عظیم علمی کارنامہ اس ناکارہ کی بساط سے یقیناً بالاتر تھا، صرف حضرت الاستاذ کی عنایت نے اس کو قابل اشاعت بنایا ہے۔

اس شرح کی چند خصوصیات جو قارئین کے ذہن میں رہنی چاہئیں درج ذیل ہیں:

۱- حدیث شریف پڑھانے کا پہلے سے جو طریقہ چلا آ رہا ہے کہ مجتہدین کے مذاہب میں تقابل اور ترجیح قائم کی جاتی ہے، آپ کو یہ بات اس تقریر میں واضح طور پر نظر نہیں آئے گی۔ حضرت الاستاذ مدظلہ اس کو پسند بھی نہیں کرتے، وہ فرمایا کرتے ہیں کہ جب چاروں مذاہب برحق ہیں تو ان میں ترجیح قائم کرنے سے کیا فائدہ؟ حق بہرحال حق ہے اس میں تشکیک اور مراتب نہیں ہیں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اختلاف کی بنیاد نکھاری جائے کیونکہ مجتہدین امت کے سامنے سارے ہی دلائل ہیں ان کے سامنے ایک طرفہ دلائل نہیں ہیں، پھر اختلاف کیوں ہوا؟ کوئی نہ کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ یہی بات خصوصیت سے اس تقریر میں سامنے آئے گی جس سے دوسری کتابیں خالی ہیں۔

بالفاظ دیگر: حضرت الاستاذ نے اختلاف ائمہ کے بجائے مدارک اجتہاد بیان کئے ہیں یعنی اختلاف کی بنیادیں بیان کی ہیں، پوری کتاب اس کی مثالوں سے بھری ہوئی ہے۔ جو مسائل معرکۃ الآراء ہیں ان میں بھی تقریر پڑھ کر آپ محسوس کریں گے کہ اختلاف ہونا ہی چاہئے تھا۔ بات ہی کچھ ایسی ذو وجہ ہے کہ ایک نقطہ پر سب مجتہدین کا جمع ہونا مشکل ہے، بہرحال یہ تقریر مناظرہ اور کشتی کا اکھاڑہ نہیں ہے بلکہ ایک بہتا دریا ہے جس کی تہہ میں بے شمار موتی ہیں ان کا چننا ہی قارئین کی آخری تمنا ہونی چاہئے۔

۲- حضرت الاستاذ صرف مسائل ہی بیان نہیں کرتے بلکہ کتاب بھی پڑھاتے ہیں اور فن بھی سمجھاتے ہیں اور جو بھی کتاب پڑھاتے ہیں اس کا ایک ایک لفظ حل فرماتے ہیں، کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں ہونے دیتے۔ گذشتہ سال پوری کتاب کی عبارت حضرت نے خود ہی پڑھی تھی تاکہ صحیح اعراب ریکارڈ ہو جائیں اور ترمذی شریف کی کوئی عبارت ایسی نہیں چھوڑی تھی جس کی وضاحت نہ کی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ باتیں تقریر کے ضمن میں نہیں لائی جاسکتیں تھیں اس لئے احقر نے تقریر کے بعد ترمذی شریف کی عبارت صحیح اعراب کے ساتھ رکھی ہے پھر اس کا ترجمہ اور حضرت الاستاذ کی وضاحتیں درج کی ہیں۔ ان شاء اللہ اس سے طلبہ اور اساتذہ کو فائدہ پہنچے گا۔

۳- ترمذی شریف الجامع المعلَّل ہے یعنی جن حدیثوں میں علل خفیہ ہیں امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کو خاص طور پر واضح کیا ہے۔ سندوں کا اختلاف اور ترجیحات قائم کی ہیں جن کی وضاحت عربی شروحات میں بھی نہیں ہے، اس لئے اساتذہ ترمذی شریف پڑھاتے ہوئے ان ابحاث سے درگذر کرتے ہیں، وہ اس طرح ان مباحث سے گذر جاتے ہیں کہ گویا وہ لایعنی ہیں، حالانکہ یہی باتیں سنن ترمذی کی خصوصیات ہیں۔ اس شرح میں آپ کو اس موضوع پر

سیر حاصل گفتگو ملے گی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حدیث کی کتنی سندیں پیش کی ہیں ان میں کیا فرق ہے، راجح کی وجہ ترجیح کیا ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا فیصلہ صحیح ہے یا قابل غور ہے یہ سب باتیں مدلل ومفصل بیان کی گئی ہیں۔

۴- حضرت الاستاذ صرف محدث ہی نہیں ہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں چنانچہ ہر باب میں ضروری مسائل بھی بیان فرمائے ہیں۔ اور بالغ نظر مفتی وہ ہے جو عصر حاضر کے تقاضوں کو بھی ملحوظ رکھے، چنانچہ مسائل کے بیان میں جابجا آپ کو یہ بات نظر آئے گی۔

۵- اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت الاستاذ مدظلہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی شرح لکھی ہے، جس کا نام رحمۃ اللہ الواسعہ ہے، یہ شرح پانچ جلدوں میں مطبوعہ ہے اور مقبول عام وخاص ہے، نیز پندرہ بیس سال سے دارالعلوم دیوبند میں آپ حجۃ اللہ البالغہ کا درس بھی دیتے ہیں اس لئے حکمت شرعیہ سے آپ کو خاص مناسبت ہے، دین کا کوئی کیسا ہی مسئلہ ہو، دقیق ہو یا رقیق، اس کی ایسی دل نشین حکمت بیان فرماتے ہیں کہ طبیعت عش عش کرنے لگتی ہے۔ پوری کتاب میں آپ کو اس کی بے شمار مثالیں مل جائیں گی۔ پس قارئین کو مطالعہ کے دوران یہ بات بھی خاص طور پر پیش نظر رکھنی چاہئے۔ اور کتاب میں بیان کئے ہوئے اسرار وحکم سے استفادہ کرنا چاہئے۔

۶- ترمذی شریف کے ہندوستانی نسخہ میں عبارت قدیم طرز پر چھپی ہوئی ہے کچھ پتا نہیں چلتا کہ بات کہاں سے شروع ہوتی ہے اور کہاں ختم ہوتی ہے۔ نہ ابواب پر کوئی نمبر ہے اور نہ حدیثوں کا کوئی شمار ہے۔ حضرت والا نے ترمذی شریف کی ترقیم کردی ہے۔ ابواب پر مسلسل نمبر ڈال دیئے ہیں، اسی طرح حدیثوں پر بھی نمبر ڈالے ہیں تاکہ حوالہ دینے میں اور مراجعت کرنے میں سہولت ہو، حضرت الاستاذ نے مصری نسخہ کی ترقیم کی پیروی نہیں کی بلکہ نئی ترقیم کی ہے۔ نیز عبارتوں کو جدا جدا کیا ہے اس سے بھی ان شاء اللہ کتاب فہمی میں بہت مدد ملے گی۔

یہ اس شرح کے چند واضح امتیازات ہیں جو عرض کئے گئے۔ ان کے علاوہ بھی قارئین بہت سی خوبیاں پائیں گے۔ مثلاً سلاستِ بیان، حسن ترتیب، واضح تعبیرات اور بلیغ اشارات قارئین کو محظوظ کریں گے۔

شرح کا نام: جب اس شرح کی جلد اول مکمل ہوئی تو میں نے والد محترم سے دریافت کیا کہ اس کا نام کیا رکھا جائے؟ آپ نے فرمایا: تحفۃُ الألمعی (سمجھدار کی سوغات) اور یہ بھی فرمایا کہ یہ نام مجاز مَایَؤُولُ کے طور پر ہے، جیسے طالب علم کو ''مولوی'' کہتے ہیں، کیونکہ وہ آئندہ ان شاء اللہ مولوی بنے گا، اسی طرح جو اس شرح کو بغور پڑھے گا اور اس کے مضامین کو محفوظ کرے گا وہ ان شاء اللہ علوم الحدیث سے بہرہ ور ہوگا۔ اور فن حدیث میں صاحب فراست ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ الألمعی اور الیلمعی کے معنی ہیں: ذکی وذہین، تیز فہم اور صاحب فراست۔ اس کا مادہ لَمَعَ (ف) لَمعًا و لَمَعَانًا ہے، جس کے معنی ہیں: چمکنا، نمودار ہونا اور روشن ہونا۔ متقدمین (علامہ ابن العربی مالکی اور مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری) نے لفظ الأحوَذِی استعمال کیا ہے، جس کے معنی ہیں: ایسا باصلاحیت جس

کے قبضۂ قدرت سے کوئی چیز باہر نہ ہو۔ الألمعی کے معنی اس سے قریب قریب ہیں اور اُس سے یہ لفظ آسان ہے۔ پس یہ شرح قارئین کرام اور طلبائے عظام کے لئے ایک سوغات (تحفہ) ہے جس کے ذریعہ حدیث کے حقائق ومعارف کھلیں گے۔ اللہ تعالیٰ اس شرح کے ذریعہ امت کو فیض یاب فرمائیں اور طلباء کو بیش از بیش فائدہ پہنچائیں (آمین)

غرض اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کتاب میں کوئی جگہ تشنہ باقی نہ رہے، اگر میں اس مقصد میں کسی درجہ کامیاب ہوا ہوں تو وہ اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم اور حضرت الاستاذ کا فیض ہے اور اگر کسی جگہ کوئی غلطی ہوگئی ہے تو مبتدی سمجھ کر درگذر فرمائیں اور مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ اس کی اصلاح کردی جائے۔ وما توفیقی إلا باللہ علیہ توکلت وإلیہ أنیب. وصلی اللہ علی النبی الکریم وعلی آلہ وصحبہ أجمعین

حررہ

حسین احمد بن حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری غفرلہ ولوالدیہ

فاضل دارالعلوم دیوبند

۴رذی قعدہ ۱۴۲۷ھ = ۲۶رنومبر ۲۰۰۶ء بروز اتوار

مقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدُه ونستَعِينُه ونَسْتَهْدِيْه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسِنا، ومن سيئاتِ أعمالنا، من يهدِيْهِ اللّٰه فلا مُضِلَّ له، ومن يُضْلِلْه فلا هادى له، وأشهدُ أن لا إلٰـه إلا الله وحدَه، لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

طلبۂ عزیز کوبھی شہادتیں استاذ کے ساتھ پڑھنی چاہئیں، جیسے اذان میں شہادتین کا جواب شہادتین سے دیا جاتا ہے۔ کہو: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده، لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليماً كثيراً كثيراً، أما بعد: فأعوذ بالله من الشيطان الرجيم﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ بسم الله الرحمن الرحيم:﴿ لَاتُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ قرآن پاک پڑھنے سے پہلے اعوذ پڑھنا واجب ہے، بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں، برکت کے لئے پڑھیں تو بہتر ہے۔ البتہ دومختلف جگہ سے قرآن پڑھا جائے تو درمیان میں بسم اللہ کے ذریعہ فصل کرنا چاہئے، بسم اللہ اسی مقصد سے نازل کی گئی ہے۔

كان جبريل عليه السلام يَنْزِلُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسُّنَّة كما ينزل عليه بالقرآن، ويُعلِّمه إيَّاها كما يعلِّمه القرآنَ (أخرجه أبو داوٗد فى مراسيله) وقال صلى الله عليه وسلم: "ألاإنى أُوتيتُ القرآنَ ومِثلَه معه" (رواه أبو داود وابن ماجه والدارمى)

عزیزو! حدیثیں بھی قرآن کریم کی طرح وحی ہیں۔ قرآن پاک کی متعدد آیات اور متعدد حدیثیں اس پر صراحۃ دلالت کرتی ہیں۔ لہٰذا پہلے وحی اور اس کی اقسام کو سمجھ لینا چاہئے:

وحی کی قسمیں:

وحی کی دوقسمیں ہیں: وحی صریح اور وحی حکمی۔ پھر وحی صریح کی دوقسمیں ہیں: متلو یعنی قرآن کریم، اور غیر متلو یعنی احادیث شریفہ۔ اور وحی حکمی پانچ چیزیں ہیں، نبی کا خواب، نبی کا اجتہاد، اجماع امت صحابہ کا اجتہاد اور مجتہدین امت

کا اجتہاد ـــــــ انسان اللہ کا بندہ ہے، اُسے اللہ ہی کی بندگی کرنی ہے۔ اور حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام سے لے کر ہمارے آقا حضرت محمد ﷺ تک جو دین اللہ کے یہاں سے آیا ہے، اس کا مقصد بندوں کو اللہ کی بندگی کا طریقہ سکھانا ہے۔

دین ہمیشہ ایک نازل ہوا ہے۔ ارشاد پاک ہے: ﴿ إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ ﴾ یعنی اللہ کے پاس دین اسلام ہے۔ دوسرا کوئی دین اللہ تعالیٰ کے یہاں نہیں ہے۔ پس جو دین وہاں ہے وہی نازل کیا جائے گا۔ اور زمین میں جو بہت سے ادیان ہیں وہ سب لوگوں کے گھڑے ہوئے یا بگاڑے ہوئے ہیں، دینِ حق صرف اسلام ہے۔ اس لئے کہ دین نام ہے اصول وعقائد کا، ظاہر ہے عقیدے ہمیشہ ایک رہے ہیں، ان میں تغیر وتبدل ممکن نہیں۔ مثلاً: اللہ ایک ہے یہ ایک عقیدہ ہے اس کے بدلنے کا سوال ہی نہیں، وہ ہمیشہ سے ہمیشہ تک ایک ہے اور ہر نبی نے یہی تعلیم دی ہے کہ اللہ ایک ہے، اسی طرح جنت وجہنم برحق ہیں، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اعمال تولے جائیں گے، اعمال کے مطابق جزاو سزا ملے گی، پل صراط سے گذرنا ہوگا، اسی طرح فرشتوں پر رسولوں پر اور تقدیر پر یقین رکھنا یہ سب باتیں عقائد سے تعلق رکھتی ہیں اور تمام ادیان میں یہی عقیدے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ امت محمدیہ کے لئے یہ عقیدے ہوں اور دوسری امتوں کے لئے دوسرے عقیدے۔ بلکہ تمام ادیان میں عقائد یکساں ہیں۔ پس از آدم تا ایں دم نازل ہونے والا دین ایک ہی ہے۔ البتہ شریعت جو دین کا ایک جز ہے اس میں تغیر ہوتا رہا ہے۔ اور اس میں بندوں کی مصلحت کا اعتبار کیا جاتا ہے ـــــــ شریعت کا ترجمہ ہے: آئین، دستور: یعنی شریعت وہ دستور ہے جس پر انسانوں کو زندگی گذارنی ہے، مثلاً: آدم علیہ السلام کی شریعت میں بہن سے نکاح کرنا جائز تھا اس لئے کہ اس وقت بہن کے علاوہ عورتیں نہیں تھیں۔ لہٰذا بہن سے نکاح کو جائز رکھا گیا، پھر بسبب صورتِ حال تبدیل ہوگئی تو اگلی شریعت میں بہن سے نکاح حرام کردیا گیا، اسی طرح ایک شریعت میں (شریعت موسوی میں) تھپڑ کا جواب تھپڑ سے دینا ضروری تھا۔ پھر اگلی شریعت (شریعت عیسوی) میں قصاص لینا جائز نہیں رہا، معاف کرنا ضروری ہوا، اور نبی پاک ﷺ کی شریعت میں دونوں باتوں کا اختیار ہے، معاف کردے سبحان اللہ! اور قصاص لے تو یہ بھی جائز ہے۔

الغرض دین ہمیشہ ایک رہا ہے اور شریعتوں میں اختلاف رہا ہے، اور دین نازل کرنے کا مقصد بندوں کو بندگی کا طریقہ سکھانا ہے۔ پس بندے صرف وحی کی اطاعت کریں گے، اور وحی کے ذریعہ بندگی کا جو طریقہ سکھایا گیا ہے اسی کے مطابق زندگی گذاریں گے۔ پس وحی صریح خواہ متلو ہو یا غیر متلو اور وحی حکمی کی سب صورتوں کی اطاعت ضروری ہے۔

قرآن کریم کا وحی متلو نام رکھنے کی وجہ

مَتْلُوٌّ: اسم مفعول ہے اس کا ترجمہ ہے تلاوت کیا ہوا: قرآن کریم کو وحی متلو بایں وجہ کہتے ہیں کہ فرشتہ اللہ کے یہاں سے الفاظ لے کر آتا ہے اور نبی پاک ﷺ کے سامنے ان کی تلاوت کرتا ہے، پھر نبی پاک ﷺ ان الفاظ کی امت

کے سامنے تلاوت کرتے ہیں۔ ان الفاظ میں نہ تو فرشتہ کا کچھ دخل ہوتا ہے نہ ہی نبی پاک ﷺ کا، ان حضرات کا کام صرف الفاظ کی تلاوت کرنا ہے، جب حضرت جبرئیل علیہ السلام نے نبی پاک ﷺ کے سامنے اور نبی پاک ﷺ نے امت کے سامنے اللہ کے یہاں سے آئے ہوئے الفاظ کی تلاوت کردی تو دونوں کا کام مکمل ہوگیا: پھر انسانوں کو نماز میں وہ الفاظ تلاوت کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور نمازوں کے علاوہ بھی روزانہ ان میں سے کچھ نہ کچھ حصہ کی تلاوت کا حکم دیا گیا ہے، اور ان کی تلاوت کو باعثِ اجر وثواب قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس کا نام وحی متلو رکھا گیا ہے۔

احادیث شریفہ کا وحی غیر متلو نام رکھنے کی وجہ

وحی صریح کی دوسری قسم: وحی غیر متلو ہے یعنی جس کے الفاظ اللہ کے یہاں سے نہیں آئے بلکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اپنے الفاظ میں حکم خداوندی پہنچایا، یا اللہ نے نبی پاک ﷺ کو جو فہم عطا فرمایا ہے، اس سے کام لے کر آپؐ نے قرآن کریم میں سے وہ باتیں مستنبط کیں۔ ان احادیث کا نام وحی غیر متلو ہے، وحی کی اس قسم کی تلاوت مشروع نہیں اس لئے اس کا یہ نام رکھا گیا ہے۔

نبی کا اجتہاد، نبی کا خواب اور اجماع امت بھی وحی ہیں:

اور وحی صریح کے بالمقابل وحی حکمی ہے۔ وحی حکمی باقاعدہ تو وحی نہیں، مگر درحقیقت وہ بھی وحی ہے۔ یعنی یہ بھی اللہ کی طرف سے ہے۔ وحی حکمی پانچ چیزیں ہیں:

۱- نبی پاک ﷺ کا اجتہاد: نبی پاک ﷺ بھی دیگر مجتہدین کی طرح اجتہاد فرماتے ہیں۔ اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں جس طرح خطا وصواب کا احتمال ہوتا ہے نبی پاک ﷺ کے اجتہاد میں بھی یہ دونوں احتمال ہوتے ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ مجتہد کی غلطی باقی رہتی ہے اس کو تنبیہ نہیں کی جاتی برخلاف نبی کے: وہ خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا بلکہ وحی صریح کے ذریعہ اس کو اطلاع کردی جاتی ہے! پس اگر نبی پاک ﷺ کو اجتہاد پر باقی رکھا جائے تو وہ اللہ کی طرف سے ہے یعنی اللہ کی مرضی کے مطابق ہے، اس لئے وہ اجتہاد بھی حکماً وحی ہے۔

۲- نبی کا خواب بھی وحی ہے۔ امت کے کسی بھی فرد کا خواب حجت نہیں، کیونکہ وہ وحی نہیں، اس کی حیثیت صرف بشارت کی ہوتی ہے، مگر نبی کا خواب حکماً وحی ہوتا ہے چنانچہ حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے خواب کو حکم خداوندی جان کر اپنے صاحب زادے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کا ارادہ کیا تھا، اگر نبی کا خواب وحی نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنے صاحب زادے کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ آپ کو ذبح کرنے کا حکم خواب کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نہیں دیا گیا تھا۔

۳- اجماع امت بھی حکمی وحی ہے، خود نبی پاک ﷺ نے اس کی صحت کی اطلاع دی ہے، ارشاد فرمایا ہے:

لاتجتمع أمتي علی ضلالة (مشکوۃ حدیث نمبر ۱۷۴ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) (میری امت گمراہی پر اکٹھا نہیں ہوگی) پس اگر کسی مسئلہ پر امت کا اجماع ہو جائے تو اس حدیث شریف کی رُو سے وہ حجت ہوگا (وحی کی باقی دو قسموں کا بیان آگے آرہا ہے)

شروع ہی سے کچھ لوگ وحی حکمی کا انکار کرتے رہے ہیں۔ بلکہ ایک فرقہ تو وحی صریح کی دوسری قسم: وحی غیر متلو یعنی حدیث شریف کا بھی انکار کرتا ہے۔ یہ فرقہ ''اہل قرآن'' کہلاتا ہے۔ اور ایک اور فرقہ وحی صریح (وحی جلی) کی تو دونوں قسموں کو مانتا ہے، مگر وحی حکمی (وحی خفی) کی آخری قسم: اجماع امت کو حجت نہیں مانتا۔ یہ فرقہ ''اہل حدیث'' کہلاتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے عِقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ اصحابِ ظواہر کے مذہب کی بنیاد تین چیزوں کے انکار پر ہے: وہ اجماع امت، آثار صحابہ اور قیاس کو حجت نہیں مانتے۔

(تفصیل کے لئے دیکھیں رحمۃ اللہ الواسعہ ۲: ۷۰۰)

حدیث شریف بھی وحی ہے:

پہلا فرقہ حجیتِ حدیث کا انکار کرتا ہے، نفس حدیث کا انکار نہیں کرتا۔ وہ احادیث کو تاریخی حیثیت سے بے اصل نہیں کہتا۔ وہ احادیث کو بزرگوں کے ملفوظات کا درجہ دیتا ہے، جن سے پند و موعظت حاصل کرنی چاہئے۔ البتہ ان کے نزدیک احادیث وحی نہیں ہیں، اس لئے وہ حجتِ شرعیہ نہیں۔ پس ان کو جو منکرینِ حدیث کہا جاتا ہے تو یہ مختصر نام ہے، پورا نام: ''منکرین حجیتِ حدیث'' ہے۔

حالانکہ حدیث شریف بھی وحی ہے۔ اس پر بے شمار دلائل قائم ہیں۔ آیاتِ قرآنیہ سے بھی اور احادیث شریفہ سے بھی، مگر میں حدیث شریف سے دلیل پیش نہیں کرونگا، کیونکہ جب یہ جماعت حدیث شریف کو حجت نہیں مانتی تو حدیث سے دلیل پیش کرنا مصادرہ علی المطلوب ہوگا[1] اس لئے دلیل صرف قرآن کریم سے پیش کی جائے گی جو بالاتفاق وحی اور حجت ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کے طرزِ عمل سے استدلال:

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح: ایمان کے بیان سے شروع کی ہے اور ایمان ہی کے بیان پر ختم کی ہے۔ پہلی کتاب: کتاب الایمان ہے اور آخری کتاب: کتاب التوحید ہے۔ بیچ میں اعمال کا بیان ہے۔ اس میں اس طرف اشارہ

(۱) مُصادرہ علی المطلوب: دعوے ہی کو دلیل یا دلیل کا جزء بنانا۔ پھر اس کی چار صورتیں ہیں: دعوے کو بعینہ دلیل بنانا، یا دلیل کا جزء بنانا، یا دعوے پر دلیل کی صحت موقوف ہو یا دلیل کے جزء کی صحت موقوف ہو۔ یہ سب صورتیں باطل ہیں، کیونکہ وہ دور کو مستلزم ہیں۔ یہاں دعوی ہے کہ حدیث حجت ہے، اب اگر یہ بات حدیث سے ثابت کی جائے گی تو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

ہے کہ جو شخص از اول تا آخر مؤمن رہا اور پوری زندگی اعمالِ اسلامیہ پر عمل پیرا رہا اس کے لئے کامیابی یقینی ہے۔ صرف ایمان: کامل کامیابی کی ضمانت نہیں ہے، بلکہ اعمال بھی ضروری ہیں۔

سوال: یہاں اگر کسی کے ذہن میں سوال آئے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح: ایمان کے بیان سے شروع نہیں کی، بلکہ وحی کے بیان سے شروع کی ہے۔ پہلا باب ہے: باب كيف كان بَدْءُ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ باب کتاب الایمان کی تمہید ہے۔ اصل کتاب: کتاب الایمان سے شروع ہوتی ہے۔ اور یہ تمہید اس لئے قائم کی ہے کہ قاری کو معلوم ہو جائے کہ پوری کتاب میں جو ارشاداتِ نبوی ہیں وہ سب وحی ہیں، خواہ وہ روایات ایمانیات کے باب سے ہوں یا عبادت کے یا معاملات واخلاق کے باب سے سب قرآن کریم کی طرح وحی ہیں، اور سب کی اتباع لازم ہے (۱)

نظیر: جیسے فقہ کی کتابیں عبادات کے بیان سے شروع کی جاتی ہیں۔ اور عبادت میں سب سے اہم نماز ہے۔ سب فقہ کی کتابیں نماز کے بیان سے شروع کی گئی ہیں۔ اور کتاب الطهارة: نماز کی تمہید ہے، کیونکہ نماز کے لئے پاکی ضروری ہے۔ اسی طرح قرآن کا پہلا پارہ الٓمٓ ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فاتحہ قرآن سے خارج ہے۔ فاتحہ تو پورے قرآن کا دیباچہ ہے، اس لئے اس کو کسی پارے میں شامل نہیں کیا گیا۔

پھر امام بخاری رحمہ اللہ سورۃ النساء کی آیت (۱۶۳) لائے ہیں: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ اس آیت کو لکھ کر یہ بات بتائی ہے کہ وحی غیر متلو نبی ﷺ کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ایسی وحی گذشتہ انبیاء پر بھی آتی رہی ہے۔ انبیاء علیہم السلام ٹیپ ریکارڈ کی مثال نہیں ہیں کہ جو اس میں بھر دیا گیا وہی بولتا ہے۔ نہ اس میں فہم وفراست ہے نہ سمجھ بوجھ! انبیاء کا یہ حال کیسے ہوسکتا ہے؟ انبیاء تو لوگوں میں سب سے زیادہ ذکی ہوتے ہیں۔ وہ اللہ کی وحی کی تبیین وتشریح نہ کریں یہ بات کیسے ممکن ہے؟

حدیث کے وحی ہونے کی پہلی دلیل:

سورۃ القیامہ (آیت ۱۹) میں صراحت ہے: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ یعنی پھر اس کا بیان کرنا ہمارے ذمے ہے۔ یعنی نازل کردہ قرآنی وحی کی تفصیل اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے۔ اور سورۃ النحل (آیت ۴۴) میں ارشاد پاک ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ یعنی ہم نے آپ کی طرف یہ قرآن اتارا ہے تاکہ جو مضامین لوگوں کے پاس بھیجے گئے ہیں آپ ان کو کھول کر سمجھا دیں۔ دونوں آیتوں کو ملانے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان

(۲) اور بَدْءُ الوحی کے معنی صرف آغاز وحی کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی ہیں: وحی کی تاریخ۔ محدثین کی یہ اصطلاح ہے۔ جیسے امام ترمذی نے بَدْءُ الأذان باب قائم کیا ہے۔ اور اس میں اذان کی تاریخ بیان کی ہے ۱۲

کی جو ذمہ داری لی ہے اس کی تکمیل رسول اللہ ﷺ کریں گے۔ آپ کا بیان اللہ ہی کا بیان ہوگا۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ آپ نے قرآن کی تبیین وتشریح وحی کے ذریعہ فرمائی ہو ورنہ اس کو 'اللہ کا بیان'' کیسے کہہ سکتے ہیں؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ ﴾ الآیۃ میں مشرکین کے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ جو شخص کھاتا پیتا اور چلتا پھرتا ہو وہ رسول کیسے ہوسکتا ہے؟ اللہ تعالیٰ کو اگر رسول بھیجنا تھا تو کسی مقرب فرشتہ کو بھیجتے، جیسے بادشاہ کسی سفیر کو روانہ کرتا ہے تو اپنے یہاں سے کسی کو روانہ کرتا ہے۔ قرآن کریم نے اس اعتراض کا جواب مختلف جگہ مختلف انداز سے دیا ہے۔ یہاں یہ جواب دیا ہے کہ سنتِ الٰہی یہی جاری ہے کہ ہمیشہ مرد ہی رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں، ملائکہ کبھی بھی رسول بنا کر نہیں بھیجے گئے۔ ارشاد ہے: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيْ إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ، بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ﴾ یعنی آپ سے پہلے بھی ہم نے صرف مردوں کو رسول بنا کر بھیجا ہے، جن کی طرف ہم وحی بھیجتے تھے، پس حاملین ذکر (اہل کتاب یہود ونصاری) سے تحقیق کرلو اگر تم نہیں جانتے، روشن شواہد اور آسمانی کتابیں [1] یعنی سلسلۂ نبوت آدم علیہ السلام سے برابر بشر ہی کے ذریعہ قائم ہے، ہمیشہ مردوں ہی کو رسول بنایا جاتا رہا ہے۔ آج یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ پھر اگلی آیت میں انسان کو رسول بنانے کی حکمت بیان کی ہے۔ ارشاد ہے: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ﴾ یعنی اسی سنتِ قدیمہ کے مطابق اب نبی ﷺ کو رسول بنا کر بھیجا گیا ہے تاکہ جن کی سمجھ میں کوئی بات نہ آئے وہ اسے سمجھا سکیں، جنھیں کچھ شک ہو ان کا شک رفع کرسکیں، اور جنھیں کوئی اعتراض ہو ان کے اعتراض کا جواب دے سکیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کام فرشتہ نہیں کرسکتا [2]

دوسری حکمت: یہ ہے کہ بلاشبہ قرآنِ پاک دین وشریعت کی اصل واساس ہے، اور ادلۂ شرع میں وہی سب سے مقدم اور سب سے اہم ہے۔ مگر اس کا کام صرف اصول بتانا ہے۔ کیونکہ جزئیات کا دائرہ اتنا پھیلا ہوا ہے کہ اسے کسی ایک کتاب میں سمیٹنا تقریباً ناممکن ہے، جزئیات کو اگر سمیٹا جاسکتا ہے تو صرف اصول کے تحت سمیٹا جاسکتا ہے۔

جب قرآنِ پاک اصولِ شرع پر مشتمل ہے تو ان کی تفریع وتفصیل اور توضیح وتشریع ضروری ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ذمہ داری سب سے پہلے اس ذاتِ اقدس پر ڈالی جس پر یہ عظیم المرتبت کتاب اتاری گئی، اور ثانیاً یہ ذمہ داری مجتہدین امت کو تفویض کی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ﴿ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ﴾ یعنی تاکہ وہ خود بھی غور وفکر کریں اسی حقیقت کا بیان ہے۔

عورتوں کو منصبِ نبوت کیوں نہیں سونپا گیا؟ ——— یہاں ایک سوال ہے کہ مذکورہ آیت میں رجالاً ہے یعنی ہمیشہ منصبِ نبوت مردوں ہی کو سپرد کیا گیا ہے، کوئی عورت کبھی نبی نہیں بنائی گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟ عام طور پر اس سوال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عورتیں ناقص العقل ہیں، اور کارِ نبوت کے لئے عقلِ وافر کی ضرورت ہے، اس لئے یہ

(۱) بالبینات والزبر: لاتعلمون سے بھی متعلق ہوسکتے ہیں اور أرسلنا سے بھی ۱۲

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھیں تفسیر ہدایت القرآن (۴: ۱۱۱)

منصب عورتوں کو نہیں دیا گیا۔ مگر یہ جواب شاید مبنی بر حقیقت نہیں۔ کیونکہ عورت کا ناقص العقل ہونا افراد کے اعتبار سے نہیں ہے، صنف کے اعتبار سے ہے یعنی مجموعہ کے اعتبار سے ہے، ورنہ مردوں میں بھی بے وقوفوں کی کمی نہیں، اور بعض عورتیں فرزانہ اور بڑی سوجھ بوجھ کی مالک ہوتی ہیں۔ اور کامیابی کے ساتھ حکومتیں چلاتی ہیں۔ اور نبوت ورسالت سے صنف نہیں بلکہ افراد سرفراز کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ مردوں میں سے کم عقلوں کو نبوت نہیں سونپی گئی، بلکہ جوازکی (زیرک) اوراذکی (صاف ستھرے) تھے انہی کو اس منصبِ جلیل سے سرفراز کیا گیا ہے۔ بلکہ صحیح وجہ یہ ہے کہ نبوت ورسالت بھاری ذمہ داری (HEAVY DUTY) ہے، اور عورتیں صنفِ نازک ہیں۔ وہ اپنی وضع (حالت) کا پاس ولحاظ کرتے ہوئے یہ بھاری ذمہ داری انجام نہیں دے سکتیں۔ اسی طرح دوسری بھاری ذمہ داریاں بھی عورتوں پر نہیں رکھی گئیں۔ جیسے جہاد وقتال ان پر فرض نہیں کیا گیا۔ کیونکہ میدانِ کارزار میں پتہ پانی ہوتا ہے، عورتوں کے لئے یہ کام انجام دینا نہایت دشوار ہے۔ حکومت کا سربراہِ اعظم بھی عورت کو نہیں بنایا جاسکتا۔ قضا کا عہدہ بھی عورت کو نہیں سونپا جاسکتا(۱) حتی کہ کمانے کی ذمہ داری بھی عورت پر نہیں ڈالی گئی، وہ جب تک لڑکی ہے اس کا نفقہ باپ پر ہے، چاہے وہ بالغہ ہو، جب بیوی بن جاتی ہے تو اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہے اور جب بیوہ ہوجاتی ہے تو اس کا خرچہ اولاد پر یا قریبی رشتہ داروں پر یا حکومت پر ہے۔ کیونکہ کمانا بھی ایک بھاری ذمہ داری ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت کے آخر میں فرمایا تھا کہ ''اگر میں ایک سال اور زندہ رہا تو بیوہ عورتوں کے لئے ایسا انتظام کردونگا کہ وہ عمرؓ کے بعد کسی کی محتاج نہ رہیں گی'' معلوم ہوا کہ بے سہارا عورتوں کے نفقہ کی ذمہ داری بیت المال پر ہے۔

الحاصل: نبوت ایک بھاری ذمہ داری ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک کے احوال قرآن کریم میں مذکور ہیں۔ ان کو پڑھو! اندازہ ہوجائے گا کہ انبیاء کو کن کٹھانیوں سے گذرنا پڑا ہے۔ خود سرورِ کائنات ﷺ کو کیا کیا حالات پیش آئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عورت ان سختیوں کا تحمل نہیں کرسکتی، نہ وہ اپنی وضع باقی رکھتے ہوئے نبوت کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکتی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بھاری کام کا عورتوں کو مکلف نہیں بنایا، ہمیشہ مرد ہی نبی بنائے گئے ہیں۔

حدیث کے وحی ہونے کی دوسری دلیل:

سورۃ النجم کے شروع میں ارشاد پاک ہے: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُّوْحٰى﴾ یعنی آپؐ اپنی خواہشِ نفس سے باتیں نہیں بناتے، آپؐ کا ارشاد صرف وحی ہے جو آپؐ پر بھیجی جاتی ہے۔ هو کا مرجع منطوق (بولی

(۱) قاضی کو حدود وقصاص کے فیصلے بھی کرنے ہوتے ہیں اور اجرائے حدود میں قاضی کو عملی حصہ بھی لینا پڑتا ہے، جو عورت کے بس کی بات نہیں ۱۲

ہوئی بات) ہے جو یَنْطِقُ کا مصدر ہے، جیسے: ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ میں ھو کا مرجع عَدْلٌ ہے، جو اِعْدِلُوْا فعل امر کا مصدر ہے۔ یہ آیت صریح ہے کہ نبی ﷺ جو کچھ بولتے ہیں وہ ان کی طرف وحی کی ہوئی بات ہوتی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام احادیث وحی ہیں۔

سوال: اگر کوئی کہے کہ ان آیات کا سیاق وسباق اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آیات وحی متلوّ (قرآن کریم) کے ساتھ خاص ہیں۔ کیونکہ آگے ارشاد ہے: ﴿عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی، ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوٰی، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلٰی، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی، فَكَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنٰی، فَأَوْحٰی إِلٰی عَبْدِهٖ مَا أَوْحٰی، مَاكَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأٰی﴾ یعنی ان کو ایک فرشتہ تعلیم کرتا ہے جو بڑا طاقت ور ہے، زور آور ہے، پھر وہ فرشتہ اپنی اصلی شکل میں نمودار ہوا، ایسی حالت میں کہ وہ آسمان کے بلند کنارہ پر تھا، پھر وہ فرشتہ نزدیک آیا، پھر اور نزدیک آیا، سو دو کمانوں کے برابر فاصلہ رہ گیا، بلکہ اور بھی کم، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے پر وحی نازل فرمائی جو کچھ نازل فرمائی، قلب نے دیکھی ہوئی چیز میں کوئی غلطی نہیں کی (ترجمہ پورا ہوا) اور شانِ نزول کی روایات میں ہے کہ یہ سورۃ المدثر کے نزول کا واقعہ ہے۔ اس موقع پر حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی اصلی صورت میں نمودار ہوئے تھے، اور اس سورت کی ابتدائی آیات وحی کی تھیں۔ پس اس آیت سے حدیث کی حجیت پر استدلال کیسے ہوسکتا ہے؟ یہ آیات تو وحی متلوّ (قرآن کی وحی) کے ساتھ خاص ہیں۔

اس کا جواب: یہ ہے کہ مورِد (وارد ہونے کی جگہ یعنی شانِ نزول) اگرچہ خاص ہے، مگر آیت کے الفاظ عام ہیں۔ اور ایسی صورت میں خاص شانِ نزول کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے۔ تفسیر کا قاعدہ ہے: العِبْرَةُ لِعُمومِ اللفظِ، لا لِخُصوصِ المَوْرِدِ: یعنی آیت اگر کسی خاص موقع کے لئے نازل ہوئی ہو، مگر الفاظ عام ہوں، تو حکم اس خاص موقع تک مقصور نہیں رہے گا، بلکہ الفاظ کے عموم تک عام ہوگا۔

اور مذکورہ آیت میں وَمَا یَنْطِقُ ہے، وَمَا یَتْلُوْ نہیں ہے، پہلے الفاظ دوسرے الفاظ سے عام ہیں۔ اگر صرف وحی متلو مراد ہوتی تو کہا جاتا: وما یتلو عن الھوی یعنی نبی ﷺ جو کلام تلاوت فرما رہے ہیں وہ ان کا گھڑا ہوا نہیں ہے، بلکہ ان کی طرف وحی کیا ہوا ہے۔ مگر جب وما ینطق فرمایا یعنی رسول جو بولیں، اور بولنا عام ہے، خواہ قرآن کے الفاظ تلاوت کریں خواہ اس کی تبیین وتشریح میں کوئی بات فرمائیں سب وحی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن کی طرح احادیث بھی وحی ہیں۔

العِبرۃُ لعموم اللفظ کی مثالیں:

پہلی مثال: سورۃ الواقعہ (آیت ۷۹) میں ارشاد پاک ہے: ﴿لَایَمَسُّهٗ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ یعنی پاک لوگوں کے علاوہ اس (قرآن) کو کوئی ہاتھ نہیں لگاتا۔ اس آیت سے پوری امت نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ بے وضو قرآن کو چھونا

جائز نہیں۔ حالانکہ یہ آیت فرشتوں اور لوح محفوظ کے بارے میں ہے۔ اس کا سیاق وسباق یہ ہے: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ، فِيْ كِتَابٍ مَّكْنُوْنٍ، لَايَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ، تَنْزِيْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ یعنی یہ ایک مکرم قرآن ہے، جو ایک محفوظ کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں درج ہے، کہ اس کو بجز پاک فرشتوں کے کوئی ہاتھ نہیں لگانے پاتا۔ یہ رب العالمین کی طرف سے اتارا ہوا ہے یعنی لوح محفوظ تک پہنچ صرف فرشتوں کی ہے، شیاطین کا وہاں گذر نہیں، وہ لوح محفوظ میں کوئی تصرف نہیں کر سکتے۔

یہ آیت لوح محفوظ سے متعلق ہے۔ اس کے باوجود پوری ام ن نے (چاروں ائمہ نے) اس آیت سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ بے وضو قرآن کریم کو ہاتھ لگانا جائز نہیں۔ صحابہ کے زمانہ سے یہ مسئلہ اس آیت سے سمجھا جاتا رہا ہے۔ اور صرف صحابہ ہی نہیں صحابیات بھی یہ مسئلہ اسی آیت سے اخذ کرتی تھیں۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ہے کہ جب وہ اپنی بہن کے گھر پہنچے ہیں اور بہنوئی اور بہن کی پٹائی کی اور بہن کے چہرے پر خون دیکھا تو انہیں ندامت ہوئی۔ پس انھوں نے کہا: تم کیا کتاب پڑھ رہے تھے، ذرا مجھے بھی پڑھنے کو دو، تو ن نے کہا: تم ناپاک ہو، اس کتاب کو صرف پاک لوگ ہی چھو سکتے ہیں، اٹھو غسل کرو، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غسل کیا، پھر سورۂ طٰہٰ ان کو دی گئی، جس کو انھوں نے پڑھا اور ان کے دل کی کایا پلٹ گئی۔

اور یہ مسئلہ اس آیت سے اس طرح ثابت کیا گیا ہے کہ آیت کا شانِ نزول (مورِد) اگرچہ خاص ہے یعنی آیت لوح محفوظ کے بارے میں ہے، مگر اس میں دو لفظ عام ہیں: ایک: لایصلُ إلیہ کے بجائے لایَمَسُّہ کہا گیا ہے، دوسرا: الملائکۃ کے بجائے المطہرون فرمایا گیا ہے۔ پس آیت کا مطلب صرف اتنا ہی نہیں ہوگا کہ لوح محفوظ ایسی جگہ ہے جہاں فرشتوں کے علاوہ کسی کی پہنچ نہیں، بلکہ الفاظ کے عموم سے جتنا مسئلہ ثابت کیا جاسکتا ہے: ثابت کیا جائے گا یعنی پاک بندے (باوضوء) ہی اس کو چھو سکتے ہیں۔ بے وضو قرآن کو ہاتھ لگانا جائز نہیں۔ یہی ائمہ اربعہ کی متفقہ رائے ہے۔

البتہ غیر مقلدین کے امام ابن حزم ظاہری کی رائے یہ ہے کہ قرآن پڑھنا اور اس کو ہاتھ لگانا ہر حال میں جائز ہے، خواہ آدمی بے وضو ہو یا جنابت کی حالت میں ہو یا عورت حیض کی حالت میں ہو۔ محلّی (مسئلہ ۱۱۶) میں اس پر مفصل کلام ہے۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ قرآن پڑھنا، سجدۂ تلاوت کرنا، قرآن کو ہاتھ لگانا اور اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا کارِ خیر ہے، مستحب ہے اور ان کاموں کو کرنے والا ماجور ہے۔ پس یہ چاروں کام ہر حال میں جائز ہیں۔ جو شخص کسی حال میں ان کے عدم جواز کا قائل ہے اس کو دلیل پیش کرنے کا مکلف کیا جائے ——— حالانکہ یہ لے اگر بڑھے گی تو نماز بھی کارِ خیر ہے، فرض ہے اور نماز پڑھنے والا ثواب کا حقدار ہے، پس نماز بھی ہر حال میں جائز ہوگی۔ اور آیت کریمہ: ﴿لَايَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مورد لوح محفوظ ہے اور مطہرون سے مراد ملائکہ ہیں۔

جناب ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے۔ اپنی تفسیر تفہیم القرآن (۵:۲۹۲) میں صاف لکھا

ہے کہ ﴿ لَايَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ سے قرآن کو ہاتھ لگانے کے لئے باوضوء ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ قرآن وحدیث میں ایسی کوئی دلیل ہے جس سے وضوء کی ضرورت ثابت ہوتی ہو (ملخصاً) پھر ائمہ اربعہ کے مسالک لکھے ہیں کہ چاروں اماموں کے نزدیک قرآن کو چھونے کے لئے وضوء ضروری ہے۔ پھر آخر میں ظاہریہ کا مسلک بیان کیا ہے اور ابن حزم کی اس بات پر تان توڑی ہے کہ فقہاء نے قرآن پڑھنے اور اس کو ہاتھ لگانے کے لئے جو شرائط بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی قرآن وسنت سے ثابت نہیں۔

جبکہ یہی مودودی صاحب سورۃ الممتحنۃ کی (آیت ۱۲) کے جملہ: ﴿ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوْفٍ﴾ کی تفسیر میں الفاظ کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ظاہر ہے کہ اگر وہ نیک اعمال صرف وہی ہوں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں دیا ہے تو عہد ان الفاظ میں لیا جانا چاہئے تھا کہ ''تم اللہ کی نافرمانی نہ کروگی'' یا یہ کہ ''تم قرآن کے احکام کی نافرمانی نہ کروگی'' لیکن جب عہد ان الفاظ میں لیا گیا کہ ''جس نیک کام کا حکم بھی رسول اللہ ﷺ دیں گے تم اس کی خلاف ورزی نہ کروگی'' تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معاشرے کی اصلاح کے لئے حضورؐ کو وسیع ترین اختیارات دیئے گئے ہیں، اور آپؐ کے تمام احکام واجب الاطاعت ہیں، خواہ وہ قرآن میں موجود ہوں یا نہ ہوں'' (انتہی بلفظہ) مگر یہ بات آنجناب کو اس آیت میں نظر نہ آئی حالانکہ جب الملائکہ کے بجائے عام لفظ المطھرون (پاک بندے) استعمال کیا گیا تو اس سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ حکم مورد کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ اور مس مصحف کے لئے وضو کا شرط ہونا اس آیت سے ثابت ہوتا ہے۔

دوسری مثال اور حجیتِ حدیث کی تیسری دلیل: سورۃ الحشر (آیت ۷) میں ارشاد پاک ہے: ﴿وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ، وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ یعنی رسول تم کو جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے تم کو روک دیں رُک جایا کرو۔ یہ آیت شان نزول اور سیاق وسباق کے اعتبار سے مالِ فَیْ کے بارے میں ہے[1]۔ مگر چونکہ آیت کے دوسرے جملہ کے الفاظ عام ہیں اس لئے تمام امت نے اس سے حدیث کی حجیت ثابت کی ہے، مودودی صاحب نے بھی ثابت کی ہے۔ ایک تو ما عام کلمہ ہے، پھر نھاکم عام ہے لم یُعطکم سے، اور انتھوا عام ہے لاتطالبوا سے۔ پس جب آیت کے الفاظ عام ہیں تو حکم بھی عام ہوگا۔ اور احکام نبوی خواہ وہ از قبیل اوامر ہوں یا نواہی واجب الاتباع ہونگے۔ مودودی صاحب تفہیم القرآن (۵:۳۹۳) میں لکھتے ہیں: ''لیکن چونکہ حکم کے الفاظ عام ہیں، اس لئے یہ

(۱) مالِ غنیمت وہ مال ہے جو جنگ کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس میں سے خمس (پانچواں حصہ) بیت المال کے لئے نکال کر باقی فوج میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ اور مالِ فَیْ وہ مال ہے جو لڑے بھڑے بغیر مصالحت سے حاصل ہوتا ہے وہ کل کا کل بیت المال کے لئے ہوتا ہے اس کی تقسیم کا ضابطہ سورۃ الحشر میں بیان کیا گیا ہے۔ اسی ذیل میں یہ آیت آئی ہے کہ سربراہ حکومت اپنی صوابدید سے جس کو دے وہ لیلے اور جس کو نہ دے وہ نہ مانگے ۱۲

صرف اموالِ فئ کی تقسیم تک محدود نہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہے کہ تمام معاملات میں مسلمان رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کریں۔ اس منشا کو یہ بات اور زیادہ واضح کردیتی ہے کہ ''جو کچھ رسول تمہیں دیں'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' کے الفاظ استعمال نہیں فرمائے گئے ہیں، بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ ''جس چیز سے وہ تمہیں روک دے (یا منع کردے) اس سے رُک جاؤ'' اگر حکم کا مقصود صرف اموالِ فی کی تقسیم کے معاملہ تک اطاعت کو محدود کرنا ہوتا تو ''جو کچھ دے'' کے مقابلہ میں ''جو کچھ نہ دے'' فرمایا جاتا۔ منع کرنے یا روک دینے کے الفاظ اس موقع پر لانا خود یہ ظاہر کردیتا ہے کہ حکم کا مقصود حضور ﷺ کے امر ونواہی کی اطاعت ہے'' (انتہی بلفظہ) مگر آنجناب کو یہ عموم ﴿لَايَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ میں نظر نہ آیا فیا للعجب! ـــــ یہ آیت پاک العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص المورد کی دوسری مثال ہے، اور حجیتِ حدیث کی تیسری دلیل بھی ہے۔ اور یہ حجیت بایں وجہ ہے کہ رسول کے احکام بھی وحی ہیں اس لئے ان پر عمل کرنا ضروری ہے۔

نبی کی تبیین وتشریح کی ضرورت کیوں ہے؟

پہلے یہ آیت کریمہ آئی ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ اس آیت میں الذکر: القرآن سے عام ہے۔ قرآن: اللہ تعالیٰ کی الہامی کتاب کا نام ہے۔ اور الذکر: سارے دین کو شامل ہے، حتی کہ یہود ونصاری کی کتابوں کو اور ان کے دین کو بھی الذکر کہا گیا ہے، پس اس آیت کو بھی لفظ کے عموم کے بقدر عام کریں گے، اسی طرح ارشاد پاک: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾ یعنی ہم نے الذکر (دین وشریعت) کو نازل کیا ہے، اور ہم اس کے محافظ ہیں (سورۃ الحجر آیت ۹) یہاں بھی الذکر عام لفظ ہے۔ قرآن وحدیث اور فقہ وحکمت سب کو شامل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن کے علاوہ حدیثیں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتاری گئی ہیں۔

مثالوں سے وضاحت: قرآن کریم میں اسی سے زیادہ جگہوں میں نماز کا حکم دیا گیا ہے، کہیں کہا ہے: ﴿أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ کہیں کہا گیا ہے: ﴿يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ﴾ یعنی نماز کا اہتمام کرو، مگر نماز کس چیز کا نام ہے؟ اس کے اجزائے ترکیبیہ کیا ہیں؟ اس کی ہیئت کذائی کیا ہے؟ قرآن کریم میں یہ بات کہیں بیان نہیں کی گئی: البتہ نماز کے ارکان کا قرآن میں مختلف جگہ تذکرہ آیا ہے، جیسے: ﴿قُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ میں قیام کا ذکر ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ میں قراءت کا ذکر ہے ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ میں تکبیر تحریمہ کا بیان ہے، ﴿وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾ میں رکوع وسجود کا بیان ہے۔ مگر ان کو جوڑ کر نماز کی ہیئتِ کذائی کس طرح بنائی جائے؟ قرآن میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں، پھر ایک ہے نماز کا ادا کرنا اور ایک ہے نماز کا اہتمام کرنا، اہتمام کرنا کیا ہے؟ قاضی بیضاوی نے اقامت صلوۃ کے معانی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لفظ أَقَامَ الْعُوْدَ سے ماخوذ ہے۔ تیر بنانے والا تیر کی لکڑی کو آگ پر گرم کرکے بالکل سیدھا

کرتا ہےاس میں ذرا کجی نہیں رہنے دیتا، تاکہ تیر صحیح نشانہ پر لگے۔اس محاورہ سے اقامتِ صلوٰۃ کی تعبیر لی گئی ہے۔ چنانچہ نبی پاک ﷺ نے نماز کے اجزاء کو جوڑ کر نماز پڑھ کر لوگوں کو دکھائی کہ نماز اس طرح پڑھی جاتی ہے، اور فرمایا: **صَلُّوْا کَمَا رَأَیْتُمُوْنِیْ أُصَلِّیْ** یعنی جس طرح مجھے آپ لوگوں نے نماز پڑھتے دیکھا ہے اسی طرح نماز پڑھو۔حدیث شریف میں ہے کہ جب مسجد نبوی میں ممبر رکھا گیا تو نبی پاک ﷺ نے ممبر پر کھڑے ہوکر نماز پڑھائی، اور قیام ورکوع ممبر پر ہی ادا کئے، اور سجدہ کے لئے ہر بار ممبر سے نیچے تشریف لائے اور سجدوں سے فارغ ہوکر ممبر پر تشریف لے گئے۔اور اس پوری نماز میں صحابہ نبی پاک ﷺ کو دیکھ رہے تھے کیونکہ نبی پاک ﷺ نے صحابہ کو نماز کا طریقہ سکھانے کے لئے ایسا کیا تھا۔چنانچہ نماز سے فارغ ہوکر نبی پاک ﷺ نے فرمایا: **إنما صَنَعْتُ هذا لِتَأْتَمُّوْا بی ولِتَعْلَمُوْا صَلاَتِیْ**: یعنی میں نے ایسا اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری اقتداء کرو اور میری نماز کے طریقہ کو سیکھو (مشکوٰۃ حدیث نمبر ۱۱۱۳، باب الموقف)

الغرض نبی پاک ﷺ نے نماز کے تمام ارکان کو جمع کر کے اس کی ہیئتِ کذائی بنائی۔نیز نبی پاک ﷺ نے نماز کے فرائض، واجبات، سنن، مستحبات، آداب، مکروہات اور ممنوعات (یعنی جن کے کرنے سے نماز باقی نہیں رہتی) ہر ایک کو تفصیل سے بیان کیا۔مسجدیں قائم کرنے کا حکم دیا تاکہ نماز کا اہتمام ہو، اذان وجماعت کا نظام بنایا۔امام ومؤذن کے احکام بیان کئے۔ پانچوں نمازوں کے اوقات متعین کئے، اور ان اوقات کے اول وآخر کو بیان کیا۔غرض: تقریباً دو ہزار حدیثیں **یقیمون الصلوٰۃ** کی تفسیر کرتی ہیں! ان دو ہزار احادیث کو اگر **یقیمون الصلوٰۃ** کے ساتھ نہ ملایا جائے تو اقامتِ صلوٰۃ کی حقیقت سمجھ ہی میں نہیں آسکتی، اسی طرح قرآن کریم میں جگہ جگہ آیا ہے ﴿آتُوْا الزَّکَاۃَ﴾ مگر زکاۃ کیا ہے؟ قرآن میں کسی جگہ اس کی وضاحت نہیں آئی، اس سلسلہ میں تقریباً پانچ سو احادیث ہیں جن کو قرآن کی اس آیت کے ساتھ ملایا جائے تبھی زکوٰۃ ادا کرنے کا طریقہ معلوم ہوسکتا ہے اور کن چیزوں میں زکوٰۃ واجب ہے یہ بات کھل کر سامنے آسکتی ہے۔اس کے بغیر زکوٰۃ کے حکم پر عمل ناممکن ہے۔یہی حال روزے اور حج وغیرہ کا بھی ہے۔ان کی تمام تفصیلات حدیثوں میں ہیں اور وہ بھی وحی کے ذریعہ نازل کی گئی ہیں۔

حدیث کی وحی کا کیا طریقہ تھا؟

قرآن کریم کی وحی کا جو طریقہ تھا وہ حدیث کی وحی کا نہیں تھا۔بلکہ جب قرآن میں کوئی حکم نازل ہوتا تو اس کی پوری حقیقت یکبارگی نبی ﷺ کو سمجھا دی جاتی تھی، پھر موقع بہ موقع آپؐ اس حکم کی تفصیلات امت کے سامنے بیان کرتے تھے۔مثلاً: سورۃ الاعراف (آیت ۱۵۷) میں ارشاد پاک ہے: ﴿ **یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ، وَیَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ، وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ، وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ، وَیَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْهِمْ** ﴾ یعنی آپ

ﷺ لوگوں کو نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں، اور بُری باتوں سے منع کرتے ہیں، اور پاکیزہ چیزوں کو ان کے لئے حلال کرتے ہیں، اور گندی چیزوں کو ان پر حرام کرتے ہیں، اور لوگوں پر جو بوجھ اور طوق تھے ان کو ان سے دور کرتے ہیں۔

اس آیت میں نبی ﷺ کے پانچ فرائض منصبی بیان کئے گئے ہیں۔ آیت کے نزول کے ساتھ ہی آپؐ کو پانچوں باتوں کی حقیقت سمجھادی گئی کہ معروف ومنکر کیا ہیں؟ طیّب وخبیث کی حقیقت کیا ہے؟ اور بوجھ اور طوق کس قسم کی چیزیں ہیں؟ پھر پوری زندگی آپؐ اس خداداد علم کے مطابق احکام کی تشریع کرتے رہے، یہی احادیث کی وحی ہے۔ اگر احادیث کا جائزہ لیا جائے تو تقریباً پانچ ہزار حدیثیں ان پانچ باتوں سے متعلق ہیں۔ اسی کو آپؐ نے ایک حدیث میں فرمایا ہے کہ ألاَ إنی أُوتیتُ القرآنَ و مثلَه معه (مشکوۃ حدیث ۲۴ باب الاعتصام) یعنی آگاہ ہوجاؤ! میں قرآن دیا گیا ہوں اور اس کے ساتھ اس کے مانند دیا گیا ہوں۔

فرشتوں کو نبی بنا کر کیوں نہیں بھیجا گیا؟

فرشتوں کو منصب نبوت اس لئے نہیں سونپا گیا کہ وہ قرآنی احکام کی وضاحت نہیں کر سکتے تھے۔ بہت سے احکام ایسے ہیں جن کا ادراک صرف انسان کرسکتا ہے۔ مثلاً حالتِ حیض میں بیوی کو ساتھ لٹا سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کا بوسہ لے سکتے ہیں یا نہیں؟ نبی پاک ﷺ سے ایک جوان شخص نے یہ سوال کیا تو آپؐ نے منع کیا۔ دوسرے وقت میں یہی سوال نبی پاک ﷺ سے ایک بوڑھے شخص نے کیا تو آپ نے اجازت دی۔ جوان اور بوڑھے کا فرق انسان ہی سمجھ سکتا ہے، فرشتہ نہیں سمجھ سکتا۔ کیونکہ وہ انسانی جذبات نہیں رکھتا۔

اسی طرح مبیع کی عدم موجودگی میں بیع درست نہیں۔ مگر جب نبی پاک ﷺ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے لوگوں کو بیع سلم کرتے دیکھا، بیع سلم میں بیع کے وقت مبیع موجود نہیں ہوتی۔ مگر نبی پاک ﷺ نے لوگوں کی حاجت کو پیش نظر رکھ کر اس کی اجازت دی، لوگوں کی اس ضرورت کو صرف انسان ہی سمجھ سکتا ہے فرشتہ نہیں سمجھ سکتا۔ اسی طرح نفس کی خرابیوں کا ادراک بھی انسان ہی کرسکتا ہے، فرشتہ نہیں کرسکتا۔

الغرض لوگوں کے احوال کو پیش نظر رکھ کر انسان رسول ہی احکام کی وضاحت کرسکتا ہے فرشتہ نہیں کرسکتا۔ اس لئے ضروری ہوا کہ یہ منصب انسانوں ہی کو دیا جائے، وہی اللہ کے احکام کی کما حقہ تبیین وتشریح کرسکتے ہیں۔

حدیث قُدسی اور حدیث نبوی:

وحی کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کا کلام لے کر آتے ہیں۔ اور نبی ﷺ کے سامنے اس کی تلاوت کرتے ہیں۔ وحی کے الفاظ آپؐ کے دل ودماغ میں محفوظ ہوجاتے ہیں، پھر آپؐ اس وحی کی صحابہ کے سامنے

تلاوت کرتے ہیں، اور کاتبینِ وحی میں سے جو موجود ہوتا ہے اس کو بلا کر اس وحی کو لکھوا دیتے ہیں۔ اس وحی میں نہ جبرئیل علیہ السلام کا کچھ دخل ہوتا ہے نہ نبی ﷺ کا۔ یہ قرآن کریم کی وحی ہے اور یہ وحی کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔

دوسری صورت: اللہ تعالیٰ کے یہاں سے ایک مفصل مضمون آتا ہے، الفاظ نہیں آتے۔ مضمون کا دل میں القاء کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً کوئی اردو کتاب کسی انگریزی جاننے والے کو دی جائے کہ اس کا ترجمہ کردو۔ تو اس کا مضمون میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔ وہ صرف زبان بدلے گا۔ وحی کی یہ صورت ''حدیث قدسی'' کہلاتی ہے۔ حدیث: بایں معنی کہ الفاظ نبی ﷺ کے ہیں۔ اور قدسی: بایں معنی کہ مضمون اللہ تعالیٰ کی طرف سے آیا ہے۔ حدیث قدسی کی علامت یہ ہے کہ اس کے شروع میں قال الله تبارك وتعالى یا عن الله تبارك وتعالى یا اس کے مانند کوئی جملہ ہوتا ہے۔ احادیث قدسیہ دو سو سے کچھ زیادہ ہیں۔ ایک کتاب میں وہ جمع بھی کردی گئیں ہیں۔ اور وہ کتاب چھپ بھی گئی ہے۔ احادیث قدسیہ میں احکام نہیں ہیں، وہ مواعظ ورِقاق سے تعلق رکھنے والی روایات ہیں۔

تیسری صورت: تفہیمی وحی یعنی نزولِ قرآن کے ساتھ ہی حکم خداوندی کی تمام حقیقت نبی ﷺ کو سمجھا دی جاتی ہے، پھر آپ اس خداداد فہم سے موقع بموقع اس حکم کی تفصیل فرماتے ہیں اور اس کی جزئیات بیان کرتے ہیں۔ اس کی مثال گذر چکی ہے کہ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ کے نزول کے ساتھ ہی اقامتِ صلوٰۃ کا مطلب سمجھا دیا۔ یعنی دو باتوں کی پوری تفصیل سمجھا دی: ایک: نماز کی حقیقت کیا ہے؟ دوم: اقامت (سیدھا کرنے) کے کیا معنی ہیں؟ یعنی نماز کا اہتمام کس طرح کیا جائے؟ پھر جیسے جیسے مواقع آئے آپ نے دونوں باتوں کی تفصیل کی۔ نماز کے ارکانِ ستہ کو جوڑ کر اس کی ہیئت کذائی بنائی اور ممبر پر چڑھ کر صحابہ کو نماز پڑھ کر دکھلائی۔ اور اہتمام نماز کے لئے مسجدیں بنائیں۔ مکی دور میں اس کا موقع نہیں تھا، اس لئے آپ کسی گھر میں نماز ادا فرماتے تھے۔ ہجرت کے ساتھ مدینہ پہنچنے سے پہلے قُباء میں مسجد بنائی۔ پھر مدینہ پہنچے تو اونٹنی اسی جگہ بیٹھی جہاں مسجد نبوی بنائی تھی۔ پھر چونکہ مسجد بستی سے دور تھی اس لئے لوگوں کو جماعت کے لئے بلانے کا انتظام کیا اور اذان کا سلسلہ قائم کیا۔ پھر مدینہ میں محلہ محلہ مسجدیں بنوائیں۔ جماعت کا نظام بنایا۔ نماز کے ارکان وشرائط بیان کئے، مستحبات ومندوبات سکھلائے۔ مکروہات وممنوعات سے واقف کیا۔ یہ سب احادیث نبویہ ہیں۔ حدیث: بایں معنی کے الفاظ نبی ﷺ کے ہیں۔ اور نبوی: بایں معنی کہ مضمون خود نبی ﷺ نے پھیلایا ہے۔ یہ احکام تفصیل سے نازل نہیں ہوئے، بالاجمال سمجھائے گئے ہیں۔ جیسے ڈاک مہتمم صاحب کے پاس جمع ہوجاتی ہے تو آپ پیشکار کو بلا کر جوابات سمجھاتے ہیں۔ ایک خط دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جواب لکھ دو: آنا مشکل ہے، دوسرا خط دیتے ہیں اور کہتے ہیں: دعا کرتا ہوں۔ تیسرا خط دیتے ہیں اور فرماتے ہیں: شکریہ لکھ دو۔ اب پیشکار مفصل جوابات لکھ کر لاتا ہے۔ مہتمم صاحب اس کو پڑھتے ہیں اور دستخط کرتے ہیں، اور کوئی جواب صحیح نہیں ہوتا

یا اس میں کمی ہوتی ہے تو لوٹا دیتے ہیں اور دوبارہ لکھنے کا حکم دیتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی کے ساتھ معاملہ ہوتا ہے۔

وحی حکمی کا بیان:

وحی کی دو قسمیں کی گئی تھیں: وحی جلی اور وحی خفی۔ ان کو وحی حقیقی اور وحی حکمی بھی کہتے ہیں۔ پھر وحی جلی کی دو قسمیں کی گئی تھیں۔ متلو اور غیر متلو یعنی قرآن وحدیث۔ ان کا بیان پورا ہوا۔ اب وحی خفی یعنی وحی حکمی کا بیان شروع کرتے ہیں۔ وحی خفی کا مطلب یہ ہے کہ وہ وحی تو ہے مگر اس کا وحی ہونا آسانی سے سمجھا نہیں جاتا۔ یہی مطلب وحی حکمی کا بھی ہے۔ یہ پانچ چیزیں ہیں، نبی کا خواب، نبی کا اجتہاد، امت کا اجماع اور اجتہاد (خواہ صحابہ کا ہو یا بعد کے مجتہدین کا)

مثال سے وحی حکمی کی وضاحت: دارالعلوم میں پڑھنے والے دو قسم کے طالب علم ہیں: ایک: باقاعدہ طالب علم ہیں جن کے فارم تعلیمات میں جمع ہیں، ان کا امتحان ہوتا ہے اور کامیاب ہونے کی صورت میں انعام اور آخر میں سند ملتی ہے۔ یہ حقیقی طالب علم ہیں۔ دوسرے: غیر رسمی ساعت کرنے والے طالب علم، جنھوں نے کسی وجہ سے داخلہ نہیں لیا یا ان کا داخلہ نہیں ہوا۔ مگر وہ پابندی سے پڑھتے ہیں۔ ان کا تعلیمات میں کوئی ریکارڈ نہیں ہوتا، نہ ان کا امتحان ہوتا ہے، نہ ان کو انعام ملتا ہے نہ سند۔ مگر یہ بھی حکماً دارالعلوم کے طالب علم ہیں اور پورا نصاب کما حقہ پڑھ لیں تو وہ حکماً دارالعلوم کے فاضل بھی ہیں۔ کیونکہ مقصود علم ہے، سند مقصود نہیں۔ مگر مرتبہ ان کا ثانوی ہے۔ وہ اول نمبر کے فاضل کے ہم پلہ نہیں ہوسکتے۔ اسی طرح وحی حکمی کا درجہ وحی حقیقی کے بعد ہے۔

نبی کا اجتہاد: نبی ﷺ بھی اجتہاد فرماتے ہیں۔ قوم میں رائج ارتفاقات اور عبادات کی شکلوں میں غور کرتے ہیں۔ اور ان کو شریعت کے قواعد کے مطابق منضبط کرتے ہیں۔ یہ انضباطات نبی ﷺ اپنی خداداد فہم واجتہاد سے فرماتے ہیں۔ حدیثوں میں ان کا تذکرہ ہے۔ ان کے بارے میں آیات قرآنیہ نازل نہیں کی جاتی تھیں۔ ان میں سے بعض امور کسی وقتی مصلحت کی بنا پر ہوتے تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے دائمی اور قطعی فیصلہ کے مطابق نہیں ہوتے تھے۔ چنانچہ جب وہ عارضی مصلحت ختم ہوجاتی تو ان میں تبدیلی کردی جاتی تھی۔ اور نبی کے اجتہاد میں بھی کبھی چوک ہوجاتی تھی جس پر بروقت تنبیہ کردی جاتی تھی۔ نبی کو مجتہدین امت کی طرح خطا پر برقرار نہیں رکھا جاتا تھا۔ مثلاً: ہجرت کے بعد آنحضرت ﷺ نے بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا۔ یہ حکم بایں معنی اجتہادی تھا کہ اس سلسلہ میں کوئی آیت نازل نہیں کی گئی تھی۔ مگر دوسرے پارے کے پہلے رکوع میں متعدد اشارے پائے جاتے ہیں کہ یہ حکم بھی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے تھا۔ معلوم ہوا کہ جس اجتہاد پر نبی کو برقرار رکھا جائے وہ بھی وحی ہے —— اسی طرح بدر کے قیدیوں سے جو فدیہ لینا طے کیا گیا تھا وہ بھی اجتہادی امر تھا۔ مگر اس اجتہاد میں چوک ہوگئی تھی۔ چنانچہ فوراً سورۃ الانفال کی (آیات

۶۷-۶۹) نازل ہوئیں اور حقیقتِ حال واضح کردی گئی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ یہ بات نبی ﷺ اور صحابہ کے اجتہاد پر چھوڑ دی گئی تھی مشورہ میں صحابہ کی بڑی تعداد کی رائے ان کو قتل کرنے کی تھی۔ اور حضرت ابوبکرؓ وغیرہ چند حضرات کی رائے فدیہ لینے کی تھی۔ نبی ﷺ نے اپنی قلبی اور فطری رحمت ورأفت کی وجہ سے اس آخری رائے کو پسند فرمایا اور فدیہ لینے کا فیصلہ کیا۔ مگر یہ فیصلہ منشا خداوندی کے موافق نہیں تھا۔ چنانچہ اس سے آگاہ کیا گیا۔ مگر چونکہ معاملہ لوگوں کے اور نبی ﷺ کے اجتہاد پر چھوڑا گیا تھا اس لئے فدیہ لینے کے فیصلہ کو برقرار رکھا گیا۔

امت کا اجماع حجت ہے:

پوری امت کسی بات پر متفق ہوجائے تو دین میں اس کا اعتبار ہے۔ کیونکہ وہ بھی حکماً وحی ہے۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی (آیت ۱۱۵) ہے: ﴿ وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ، نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا﴾ اس آیت میں حجیتِ حدیث اور حجیتِ اجماع کا بیان ہے۔ ارشاد ہے: ''جو شخص رسول کی مخالفت کرے اس کے بعد کہ اس کے لئے امرِ حق ظاہر ہو چکا (یہ حجیتِ حدیث کا بیان ہے) اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے پر ہولے (یہ حجیتِ اجماع کا بیان ہے) تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے، اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے، اور وہ لوٹنے کی بُری جگہ ہے!'' حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے الرسالۃ میں اس آیت سے حجیتِ اجماع پر استدلال کیا ہے۔ آپ نے فرمایا: ''یہ مؤمنین کا راستہ ہی اجماعِ امت ہے'' غیر مقلدین: قرآن کے بعد صرف حدیثوں کو حجت مانتے ہیں۔ اور وہ بھی صحیح حدیثوں کو، ضعیف حدیثوں کو حجت نہیں مانتے۔ البانی نے ضعیف حدیثوں کو موضوع حدیثوں کے ساتھ ملایا ہے اور ان کو ناقابلِ حجت قرار دیا ہے۔ اور وہ شیعوں کی طرح اجماعِ امت کو بھی حجت نہیں مانتے۔ اور ناچنا نہیں آنگن ٹیڑھا کے طور پر کہتے ہیں کہ ''ہم قطعی اجماع کو حجت مانتے ہیں، ظنّی اجماع کو حجت نہیں مانتے'' تو کیا اجماع کا تذکرہ قرآن کریم میں ہوگا؟ اس کے قطعی ہونے کی اور کیا صورت ہے؟ اور جب اخبارِ آحاد جو ظنّی ہیں حجت ہیں تو اجماعِ ظنّی کیوں حجت نہیں؟

اور اجماعِ امت وحی اس لئے ہے کہ حدیث میں ہے: لا تجتمع أمتي على الضلالة: میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی (مشکوۃ حدیث ۱۷۴) پس اگر کسی بات پر اجماع ہوگیا تو یہ عند اللہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہے۔ یہ حدیث مستدرک حاکم (۱۱۵:۱) میں پوری اس طرح ہے: لا يَجْمَعُ اللّٰهُ هذه الأمةَ على الضلالة أبدًا، وقال: يد الله على الجماعة، فَاتَّبِعُوْا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فإنه من شَذَّ شَذَّ في النار: یعنی اللہ تعالیٰ اس امت کو گمراہی پر کبھی بھی جمع نہیں ہونے دیں گے'' (معلوم ہوا کہ صرف صحابہ کا اجماع ہی نہیں، بلکہ قیامت تک امت کا اجماع حجت ہے) اور ارشاد

فرمایا: ''اللہ کا ہاتھ (تائید ونصرت) جماعت پر ہے، پس امت کی اکثریت کا اتباع کرو (امت کی اکثریت ائمہ اربعہ کی تقلید کرنے والوں کی ہے) پس جو امت کی اکثریت سے علحدہ ہوا وہ دوزخ میں اکیلا ہوگا (کیونکہ امت تو جنت میں جائے گی وہ اکیلا ہی جہنم رسید ہوگا)

اجتہاد (قیاس) بھی حکماً وحی ہے:

اجتہاد: وحی حکمی دو وجہ سے ہے:

۱- اجتہاد (قیاس) کی اعتباریت قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اور اس کی یہی وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ حکماً وحی ہو۔ اس کی دوسری کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ سورۃ النحل کی (آیت ۴۴) جو پہلے آئی ہے اس کے آخر میں ہے: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ اور تاکہ وہ (یعنی امت کے مجتہدین) غور وفکر کریں۔ یعنی پہلے نبی ﷺ الذکر کی تبیین وتشریح کریں گے، پھر اس کو اسوہ بنا کر امت کے مجتہدین اس میں غور وفکر کریں گے۔ اور نو پید صورتوں کے احکام اس سے مستنبط کریں گے۔ اگر امت کا اجتہاد حجت نہیں تو اس آیت کے کوئی معنی نہیں رہتے!

اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ جب انھوں نے عرض کیا: أَجْتَهِدُ رأيي وَلاَ آلُو! یعنی اگر قضیہ کا حکم سنتِ رسول اللہ میں بھی نہیں ملے گا تو میں اپنی رائے کو تھکاؤنگا اور ذرا کوتاہی نہیں کرونگا یعنی انتہائی غور وفکر کر کے اجتہاد کرونگا اور اس کے مطابق فیصلہ کرونگا تو نبی ﷺ نے ان کا سینہ ٹھوکا (شاباشی دی) اور فرمایا: الحمدلله الذی وَفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يَرْضَى رسولُ الله! یعنی اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادے کو وہ بات سجھائی جو اللہ کے رسول کو پسند ہے! (ابوداؤد حدیث ۳۵۹۲ کتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأی فی القضاء) اجتہاد کو رسول اللہ ﷺ کا غایت درجہ پسند فرمانا اس کے حکماً وحی ہونے کی واضح دلیل ہے۔

۲- اجتہاد وقیاس کی حیثیت سمجھ لی جائے تو اس کا حکماً وحی ہونا خود بخود واضح ہو جائے گا۔ اصولِ شرع تین ہیں: کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو ان تین بنیادی اصولوں سے مسائل نکالنے والا ہے (منار الانوار متن نور الانوار) اب ایک مثال سماعت فرمائیں۔ ایک شخص نے دعوت کی، تین ڈیگیں اتاریں۔ پلاؤ کی، قورمہ کی اور زردہ کی۔ دیگیں گرم ہیں۔ ان میں سے کھانا کیسے نکالا جائے گا؟ اس کے لئے بڑے چمچے (ڈوئی، کفگیر) کی ضرورت ہوگی۔ یہ کفگیر قیاس ہے اور تین ڈیگیں قرآن، حدیث اور اجماع امت ہیں۔ پس جب قیاس کے ذریعہ احکام اصول شرع ہی سے نکالے جاتے ہیں، اور اصولِ ثلاثہ کا وحی ہونا ثابت ہو چکا، تو قیاس کو بھی لامحالہ حکماً وحی ماننا ہوگا۔ اور اگر آپ قیاس کو وحی کا درجہ نہیں دیں گے تو اصولِ شرع (قرآن وحدیث واجماع) کا وحی ہونا بھی محل نظر ہو جائے گا ——— رہا قیاس میں خطا (چوک) کا احتمال تو اس سے درگذر کیا جائے گا۔ جیسے بدر کے قیدیوں کے سلسلہ

میں اجتہاد میں خطا ہوگئی تھی اس سے درگذر کیا گیا تھا، اور مالِ غنیمت کو حلال کیا گیا تھا۔

حدیثیں لکھنے کی ممانعت سے حجیتِ حدیث پر اعتراض کا جواب:

فرقہ اہل قرآن جو حدیث کو حجت نہیں مانتا وہ بہت سے شبہات (بوگس دلیلیں) رکھتا ہے، ان کو حجیتِ حدیث پر اعتراضات بھی کہہ سکتے ہیں۔ ان سب اعتراضوں کے جوابات تدوینِ حدیث یا حجیتِ حدیث کے موضوع پر لکھی گئی عربی اور اردو کی کتابوں میں موجود ہیں، ان کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ جیسے ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی کی السُّنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي اور حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی محدث کبیر رحمہ اللہ کی حجیتِ حدیث اور حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ کی تدوینِ حدیث۔ یہاں ہم ان کے ایک اعتراض کو لیتے ہیں، کیونکہ اس کا جواب تشفی بخش نہیں دیا گیا۔

جو لوگ صرف قرآن کو وحی اور حجت مانتے ہیں، احادیث کو حجت نہیں مانتے، ان کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ اگر حدیثیں بھی وحی اور حجت ہوتیں تو قرآن کی طرح ان کو بھی لکھ کر محفوظ کرلیا جاتا۔ قرآن کریم نزول کے ساتھ ہی لکھ لیا جاتا تھا، مگر احادیث کو نبی ﷺ نے نہیں لکھوایا، بلکہ جو صحابہ از خود لکھنا چاہتے تھے ان کو عموماً منع کردیا، اگرچہ بعض صحابہ کو اجازت دی، مگر عام ممانعت کردی، بلکہ صراحۃً فرمایا کہ ''اگر کسی نے قرآن کے ساتھ میری باتیں لکھی ہیں تو ان کو مٹادے'' اس سے معلوم ہوا کہ حدیثیں نہ وحی ہیں نہ حجت شرعیہ ہیں (۱)

حجیتِ حدیث اور تدوینِ حدیث کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ متعدد روایات سے حدیثوں کا لکھنا ثابت ہے۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما نے نبی ﷺ کی اجازت سے مسموع حدیثیں لکھی تھیں، جن کا نام انھوں نے ''صحیفہ صادقہ'' رکھا تھا۔ یا ابو شاہ کے لئے فتح مکہ کی تقریر لکھی گئی تھی۔ یا مختلف معاہدے اور دستاویز لکھے گئے تھے۔ مگر ان روایات سے اعتراض کا تشفی بخش جواب نہیں بنتا۔ کیونکہ یہ جزوی طور پر لکھنا ہے جس طرح پورا قرآن لکھ کر محفوظ کیا گیا، ساری حدیثیں لکھ کر ان کا ریکارڈ تیار نہیں کیا گیا۔ اس لئے اعتراض باقی رہتا ہے کہ اگر حدیثیں حجت ہوتیں تو ساری لکھ کر محفوظ کردی جاتیں، تاکہ ان کا کوئی حصہ ضائع نہ ہوتا۔

---

(۱) یہ استدلال اِنّی ہے یعنی معلول سے علت پر استدلال ہے۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں: لِمّی اور اِنّی۔ اگر علت سے معلول پر استدلال کیا جائے تو وہ لِمّی ہے، جیسے آگ سے دھوئیں پر استدلال کرنا۔ اور اگر معلول سے علت پر استدلال کیا جائے تو اِنّی ہے، جیسے دھوئیں سے آگ پر استدلال کرنا۔ حدیث وحی ہے پس وہ حجت شرعیہ ہے یہ استدلال لمی ہے اور جو چیز حجت شرعیہ ہے وہ ضرور وحی ہے یہ استدلال اِنّی ہے۔ پس اس فرقہ کا یہ کہنا کہ حدیث حجتِ شرعیہ نہیں ہے، اگر حجت ہوتی تو اس کو قرآن کی طرح لکھ کر محفوظ کیا جاتا یہ استدلال اِنّی کے قبیل سے ہے ۱۲

اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ نہ تو قرآن لکھ کر محفوظ کیا گیا ہے نہ حدیثیں لکھی گئیں ہیں، بلکہ دونوں کی حفاظت حفظ کے ذریعہ کی گئی ہے یعنی نہ تو قرآن ریکارڈ میں رکھا گیا نہ حدیثوں کا ریکارڈ تیار کیا گیا، بلکہ دونوں کی حفاظت کا مدار حفظ پر رکھا گیا۔

قرآن کی حفاظت حفظ کے ذریعہ کی گئی:

سورۃ الحجر (آیت۹) میں ارشاد پاک ہے:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾یعنی یقیناً ہم ہی نے قرآن اتارا ہے، اور بیشک ہم اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔ اس آیت میں حافظون: حافظ کی جمع ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم اسباب میں قرآن کریم کی حفاظت حافظوں کے ذریعہ فرماتے ہیں۔ چنانچہ شریعت میں قرآن کا حفظ کرنا فرض کفایہ قرار دیا گیا ہے یعنی ہر زمانے میں اتنے مسلمانوں پر قرآن کا حفظ کرنا فرض ہے جن سے قرآن کی حفاظت ہو سکے۔ حافظون کو جمع لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کہ ایک دو حافظ کافی نہیں، معتد بہ حافظوں کی جماعت ضروری ہے۔

جمع قرآن کی تاریخ:

دورِ نبوی میں جب قرآن نازل ہوتا تھا تو کاتبین وحی میں سے جو موجود ہوتا تھا اسے بلا کر لکھوا دیا جاتا تھا۔ اور یہ لکھوانا لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق ہوتا تھا۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام جب وحی لاتے تو ہدایت دیتے کہ یہ آیات فلاں سورت میں فلاں آیت کے بعد لکھی جائیں۔ پھر کاتبین وحی جو قرآن لکھتے تھے وہ نبی ﷺ کے گھر میں محفوظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ بلکہ کاتبین کے پاس محفوظ رہتا تھا۔ پھر جب کوئی سورت مکمل ہو جاتی تو اسے از سر نو لکھا جاتا، اور لکھنے کے بعد وہ نبی ﷺ کے ملاحظہ سے گذرتی[1]۔ پھر جو صحابی اس کو مانگتے ان کو دیدی جاتی اور وہ ان کے پاس محفوظ رہتی، اور کسی دوسرے صحابی کو ضرورت ہوتی تو وہ ان سے نقل لیتا۔ نبی ﷺ کے گھر میں لکھے ہوئے قرآن میں سے کچھ نہ رہتا تھا۔

یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہا تا آنکہ نزولِ قرآن کا سلسلہ مکمل ہوا اور نبی ﷺ اس دنیا سے تشریف لے گئے۔ آپؐ

---

(۱) سوال: نبی ﷺ تو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ پھر وہ تحریر آپؐ کے ملاحظہ سے گذرنے کے کیا معنی؟ اس کا جواب: یہ ہے کہ بیشک نبی ﷺ امی تھے یعنی بچپن میں لکھنا پڑھنا نہیں سیکھے تھے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ حُروف شناس بھی نہیں تھے۔ اور اپنا نام بھی نہیں لکھ سکتے تھے۔ آج بھی دنیا میں بہت سے لوگ ہیں جو پڑھے لکھے نہیں ہوتے، مگر حروف شناس ہوتے ہیں، اور اپنی خداداد فراست سے حروف کو پہچان لیتے ہیں۔ نبی ﷺ سے بڑا ذہین اور عقل میں کامل نہ کوئی ہوا نہ ہوگا، پس کیا آپ کے بارے میں یہ بات ممکن ہے کہ آپ حُروف بھی نہ پہچانتے ہوں؟ اور اپنا نام تک نہ لکھ سکتے ہوں؟ یہ تصور قطعاً غلط ہے ۱۲

کی وفات کے وقت آپؓ کے گھر میں لکھا ہوا قرآن نہیں تھا۔ حالانکہ آپؓ امیر المؤمنین بھی تھے یعنی اسلامی حکومت کے سربراہ بھی تھے، مگر آپؓ کے گھر میں لکھا ہوا قرآن محفوظ نہیں تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآنِ کریم کو سرکاری ریکارڈ میں نہیں رکھا گیا۔

قرآن پاک سرکاری ریکارڈ میں کیوں نہیں رکھا گیا؟ —— یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم کو سرکاری ریکارڈ میں کیوں نہیں رکھا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآنِ کریم لوگوں کی طرف اتارا گیا ہے، اس لئے انہی کو اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی بنایا گیا ہے۔ سورۃ النحل کی یہ آیت گذر چکی ہے: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ تا کہ آپؐ لوگوں کے فائدے کے لئے وہ قرآن کھول کر سمجھائیں جو ان کی طرف اتارا گیا ہے۔ پس لوگ ہی اس کی حفاظت کے ذمہ دار ہونگے، حکومت کے ذمے اس کی حفاظت نہیں۔ آج بہت سی اسلامی حکومتیں ہیں، مگر کسی حکومت کے ریکارڈ میں قرآنِ کریم نہیں ہے۔ قرآن مسلمانوں کو سونپ دیا گیا ہے، وہی اس کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔ کوئی حکومت قرآن کی کسی طرح کی خدمت کرتی ہے تو وہ اس کی سعادت ہے۔ جیسے شاہ فہد رحمہ اللہ نے قرآن اور اس کے تراجم کی بڑی اشاعت کی ہے۔ یہ ان کے لئے سعادت ہے۔ مگر سعودی حکومت کے ریکارڈ میں قرآن نہیں ہے۔

القصہ: نبی ﷺ کی وفات کے بعد فوراً مسیلمہ کذّاب کے ساتھ جنگ یمامہ پیش آئی، جس میں متعدد حفاظِ قرآن شہید ہوگئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس صورتِ حال سے گھبرا گئے۔ وہ سوچنے لگے کہ اگر اسی طرح حفاظ شہید ہوتے رہے تو قرآن کا کیا ہوگا؟ چنانچہ آپؓ نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو مشورہ دیا کہ قرآن کریم کو سرکاری ریکارڈ میں لے لیا جائے تا کہ اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: **كيف أفعلُ شيئًا لم يَفعَله رسولُ الله صلى الله عليه وسلم**؟ میں وہ کام کیسے کروں جو نبی ﷺ نے نہیں کیا؟ غور کرو! وہ کونسا کام تھا جو نبی ﷺ نے نہیں کیا تھا؟ وہ یہی کام تھا کہ قرآن کو لکھوانے کے بعد آپؐ نے اس کو اپنے پاس یعنی سرکاری ریکارڈ میں نہیں رکھا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بات کا جواب بس یہی تھا کہ هو والله خير! بخدا یہ کام بہتر ہے! دونوں بزرگوں کے درمیان تبادلۂ خیال ہوتا رہا تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا سینہ کھول دیا اور ان کو شرح صدر ہوگیا۔ پھر دونوں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو بلایا اور جمع قرآن کا کام ان کو سونپا۔ انھوں نے بھی یہ عرض کیا آپ دونوں حضرات وہ کام کیسے کرنا چاہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کو بھی یہی بات سمجھائی کہ یہ کام بہتر ہے۔ چنانچہ ان کو بھی شرح صدر ہوگیا۔

پھر عام اعلان کیا گیا کہ جس کے پاس قرآن کی اصلی تحریر ہے اور وہ نبی ﷺ کے ملاحظہ سے گذر چکی ہے اور اس

کے اصلی ہونے پر اور نبی ﷺ کے ملاحظہ سے گذرنے پر دو گواہ بھی موجود ہوں ایسی تحریریں لائی جائیں[1] ——— دو گواہوں میں ایک خود صاحبِ تحریر کی گواہی ہوگی، دوسری دوسرے شخص کی ——— چنانچہ وہ تحریریں آنی شروع ہوئیں۔ جب تمام تحریریں آگئیں تو ان کو نفس الامری اور لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق مرتب کیا گیا تو معلوم ہوا کہ سورۂ توبہ کی آخری دو آیتیں نہیں آئیں، چنانچہ دوبارہ اعلان کیا گیا کہ ﴿ لَقَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ الآیتین نہیں آئیں۔ ان آیتوں کو حضرت ابوخذیمہ بن اوس لائے اور کہا میں دوسرا گواہ تلاش کر رہا تھا مگر وہ نہیں ملا۔ اس لئے تاخیر ہوئی۔ وہ آیتیں حضرت زید بن ثابت کے ہاتھ ہی کی لکھی ہوئی تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کو پہچانا۔ چنانچہ وہ لے لی گئیں۔ جب قرآن مکمل آگیا۔ تو پہلے حافظوں کے حفظ سے اس کا مقابلہ کیا گیا۔ جب اطمینان ہوگیا تو حضرت زید رضی اللہ عنہ نے مختلف چیزوں پر اس کو نقل کیا اور ان کو ایک تھیلہ میں بھر کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سونپ دیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس محفوظ کرادیا اس طرح قرآن کریم سرکاری ریکارڈ (حفاظت) میں لے لیا۔ اور وہ اصلی تحریریں جن جن سے حاصل کی گئی تھیں ان کو لوٹا دیں کیونکہ وہ امانت تھیں۔

پھر اس تھیلے کو کبھی کھولنے کی نوبت نہیں آئی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس محفوظ کیا گیا تھا۔ کیونکہ خطرہ ٹل گیا۔ آئندہ جنگوں میں حفاظ بکثرت شہید نہیں ہوئے، نیز بچوں نے بھی حفظ شروع کردیا۔ چنانچہ دس حافظ شہید ہوتے تو سو نئے حافظ تیار ہوجاتے۔ جب صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی وفات ہوئی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ نے وہ تھیلہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس سے لے کر اپنی صاحبزادی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس رکھوادیا تاکہ جب چاہیں بے تکلف جاکر دیکھ سکیں، مگر اس کی بھی نوبت نہیں آئی تا آنکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوگیا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قرآن دوبارہ مسلمانوں کو سونپ دیا:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے۔ آپ نے وہ تھیلا حضرت حفصہ ہی کے پاس رہنے دیا۔ کیونکہ ازواج مطہرات میں آپ کا کوئی محرم نہیں تھا۔ پھر آپ کے زمانہ کے آخر میں یہ بات سامنے آئی کہ لوگوں نے مختلف طرح سے قرآن لکھ رکھے تھے۔ کسی نے نزول کی ترتیب سے، کسی نے لوح محفوظ کی ترتیب سے۔ کسی نے حاشیہ میں کچھ تفسیری کلمات بھی لکھ رکھے تھے، اس سے اختلاف پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ چنانچہ جنگ ارمینیہ وآذربائجان سے فارغ ہوکر جب حضرت حذیفہ بن الیمان لوٹے تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اختلافات کی اطلاع دی

(۱) قال الحافظ: أو المراد أنهما يَشْهَدَانِ على أن ذلك المكتوب كُتِبَ بين يَدَيْ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم (فتح ۹:۱۵)

اور عرض کیا کہ اس سے پہلے کہ امت قرآن میں مختلف ہو جائے اس کی خبر لیجئے، چنانچہ آپ نے پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو بلایا اور ان کو دوبارہ جمع قرآن کا کام سپرد کیا۔ مگر چونکہ اب زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بوڑھے ہو چکے تھے اور کام بھی لمبا تھا اس لئے ان کے ساتھ تین یا چار آدمی اور ملائے۔ اس کمیٹی نے وہ تھیلا جو حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھا منگوایا۔ اور پھر اعلان کیا کہ اصلی تحریریں جو نبی ﷺ کے ملاحظہ سے گذر چکی ہیں دو گواہوں کے ساتھ لائی جائیں۔ جب ان تحریروں کا تھیلے والے قرآن سے مقابلہ کیا گیا تو فہم ہوا کہ سورۂ احزاب کی آیت: ﴿ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ ﴾ نہیں آئی۔ لوگوں میں دوبارہ اعلان کیا گیا تو حضرت خذیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا وہ آیت میرے پاس ہے، مگر اس کا گواہ وفات پا چکا ہے اور دوسرا کوئی گواہ ابھی تک ملا نہیں اس لئے میں نے جمع نہیں کی۔ لوگوں نے کہا کہ حضرت خذیمہ کو دوسرے گواہ کی ضرورت نہیں۔ نبی ﷺ نے ایک واقعہ میں ان کی گواہی کو دو کی گواہی کے قائم مقام گردانا ہے۔ چنانچہ صرف ان کی گواہی کی بنیاد پر وہ تحریر قبول کر لی گئی، پھر بعد میں اس کے اصلی تحریر ہونے کا گواہ بھی مل گیا۔

کمیٹی نے تھیلے والی تحریروں کو ان اصلی تحریروں سے ملایا، نیز حافظوں کے حفظ سے مقابلہ بھی کیا، جب اطمینان کر لیا تو کمیٹی نے پانچ مصاحف تیار کئے۔ یہ پہلی مرتبہ قرآن کتابیں صورت میں لکھا گیا۔ اس وقت اس کی صورت یہ تھی کہ گتوں کو جوڑ کر فائل بنایا گیا تھا اور ان میں قرآن کے اوراق الگ الگ رکھے گئے تھے۔ جلد نہیں باندھی گئی تھی۔

پھر ایک مصحف: حضرت عثمان نے اپنے پاس مدینہ میں رکھا اور باقی مصاحف مختلف شہروں میں بھیج دیئے اور حکم بھیج دیا کہ اب مسلمان اسی قرآن سے نقلیں لیں۔ نیز یہ بھی حکم بھیجا کہ لوگوں نے جو مختلف طرح سے قرآن لکھے ہیں وہ پایۂ تخت میں بھیج دیئے جائیں۔ جب سب قرآن آ گئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کو جلوا دیا۔ اور اصلی تحریریں ان کے مالکان کو لوٹا دی گئیں اور وہ تھیلا حضرت حفصہ کو پھیر دیا گیا۔ اس طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو موجودہ قرآن پر جمع کر دیا۔ پس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دو کام کئے: ایک: لوگوں کو موجودہ قرآن پر جمع کر دیا پس آپؓ جامع الناس علی القرآن ہیں، مگر تخفیفاً آپ کو بھی جامع القرآن کہا جاتا ہے۔ دوم: جو قرآن سرکاری ریکارڈ میں لیا گیا تھا اسے ریکارڈ سے نکال کر مسلمانوں کو سونپ دیا۔ جیسے نبی ﷺ نے ان کو سپرد کیا تھا[1]

یہ جمع قرآن کی تاریخ ہے۔ جمع قرآن کے لفظ سے لوگوں کو دھوکہ ہوتا ہے کہ قرآن نبی ﷺ کے زمانہ میں جمع نہیں تھا۔ صحابہ نے اس کو جمع کیا ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں۔ قرآن مکمل جمع اور مرتب تھا، اور اسی طرح حافظوں کو یاد بھی تھا، مگر وہ ایک جگہ اکٹھا لکھا ہوا نہیں تھا اور حکومت کی تحویل میں نہیں رکھا گیا تھا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اسے سرکاری ریکارڈ میں لیا گیا۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حسب سابق وہ مسلمانوں کو سونپ دیا۔ نیز

(۱) یہ تمام تفصیلات بخاری کی روایات میں ہے، جو مشکوۃ باب اختلاف القرآن و جمعہ میں حدیث نمبر ۲۲۲۰ و ۲۲۲۱ میں ہیں ۱۲

سارا قرآن ایک ساتھ مصحف میں لکھا ہوا نہیں تھا۔ ہر سورت علحدہ علحدہ لکھی ہوئی تھی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کتابی شکل دی گئی اور دو سورتوں میں فصل (جدائی) کرنے کے لئے درمیان میں بسم اللہ لکھی گئی۔ کیونکہ بسم اللہ فصل کرنے ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کی حفاظت کا مدار لکھنے پر نہیں ہے، بلکہ حفظ پر ہے۔ ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ﴾ میں اس کی طرف اشارہ ہے۔ نیز سورۃ العنکبوت (آیت ۴۹) میں ارشاد پاک ہے: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْعِلْمَ﴾: بلکہ یہ کتاب واضح دلیلیں ہیں ان لوگوں کے ذہن میں جن کو علم عطا ہوا ہے۔ اس میں بھی صاف اشارہ ہے کہ قرآن سینوں میں ہے سفینوں میں نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن کی حفاظت عالم اسباب میں حافظوں کے ذریعہ کرتے ہیں، اسی طرح دور اول میں احادیث کی حفاظت بھی یاد کر کے کی گئی تھی۔ حفظ ہی پر اس کا مدار تھا۔ چنانچہ احادیث میں حدیثوں کو حفظ کرنے کے بڑے فضائل وارد ہوئے ہیں۔

قرآن کریم کیوں لکھا گیا؟

اگر کوئی سوال کرے کہ جب قرآن کریم کی حفاظت کا مدار حفظ پر ہے تو نبی ﷺ نزول کے ساتھ ہی قرآن کیوں لکھواتے تھے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں متعدد چیزیں ایسی ہیں جن کی حفاظت لکھ کر ہی کی جاسکتی ہے۔ مثلاً:

(۱) آیات توقیفی ہیں یعنی گول دائروں والی آیات کی تعیین من جانب اللہ ہے، ان کو لکھے بغیر یاد نہیں رکھا جاسکتا۔ کیونکہ چھوٹی آیتیں ایک سانس میں کئی ملا کر پڑھی جاتی ہیں، پھر ان کو لکھے بغیر الگ الگ کیسے یاد رکھا جاسکتا ہے؟

(۲) قرآن کا رسم الخط توقیفی ہے یعنی کونسا لفظ کس طرح لکھا جائے گا یہ بات بھی اللہ تعالیٰ کی جانب سے بتائی گئی ہے۔ جیسے اللذی کو الذی: ایک لام کے ساتھ، اللیل کو بھی الیل اور العالمین کو العلمین اور بالغداۃ کو بالغدوۃ لکھا گیا ہے، رسم الخط کا یہ فرق بھی لکھے بغیر محفوظ نہیں رکھا جاسکتا۔

(۳) قرآنِ کریم سات حروف پر نازل کیا گیا ہے۔ یعنی اس کو مختلف لہجوں میں پڑھا جاسکتا ہے، مگر لکھا ایک ہی طرح جائے گا۔ مثلاً بعض قبائل الف لام تعریف کی جگہ میم استعمال کرتے تھے، پس وہ رب العالمین کو ربَّ مْعَالمین پڑھ سکتے ہیں، مگر اس طرح لکھنا جائز نہیں۔ یا جیسے بعض ممالک کے لوگ آج بھی جیم ادا نہیں کرسکتے وہ گاف کا تلفظ کرتے ہیں، پس وہ وِجْهَةٌ کو وِگْهَةٌ پڑھ سکتے ہیں مگر اس طرح لکھنا جائز نہیں۔ قرآن قریش کے لہجہ کے مطابق لکھا گیا ہے، غرض یہ بات بھی لکھ کر ہی محفوظ رکھی جاسکتی ہے۔

(۴) قرآن کا لکھنا جائز ہے، اگرچہ حفاظت کا مدار اس پر نہیں۔ جیسے احادیث کا لکھنا بھی جائز تھا اگرچہ اس کی حفاظت کا مدار یاد کرنے پر رکھا گیا تھا۔ چنانچہ بیانِ جواز کے لئے قرآن بھی لکھا گیا اور فی الجملہ حدیثیں بھی لکھی گئیں

اور آپؐ نے بعض صحابہ کو لکھنے کی اجازت بھی دی۔

غرض مختلف مقاصد کے پیشِ نظر قرآن لکھا گیا، کچھ حفاظت ہی کے لئے نہیں لکھا گیا۔

عام طور پر احادیث لکھنے کی ممانعت کی وجہ:

اور احادیث میں اس قسم کی نزاکتیں نہیں تھیں، اس لئے عموماً اس کی کتابت کی ممانعت کردی گئی۔ نیز اس لئے بھی ممانعت کی کہ لکھنے سے حفظ کی صلاحیت کمزور پڑ جاتی ہے، لکھے ہوئے پر اعتماد ہو جاتا ہے۔ آدمی سوچتا ہے کہ استاذ کی تقریر میرے پاس لکھی ہوئی محفوظ ہے جب چاہونگا دیکھ لونگا۔ حالانکہ علم در سینہ نہ کہ در سفینہ، کتب خانے کتابوں سے بھرے پڑے ہیں مگر مُرا چہ تُرا چہ؟ ہمارا علم تو وہی ہے جو ہمیں محفوظ ہے، باقی علم دیمک اور کیڑوں کی خوراک ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ کا واقعہ مشہور ہے کہ جب وہ طالب علم تھے ان کا تھیلا کتا لے گیا تھا۔ وہ رو رہے تھے، کسی نے رونے کی وجہ دریافت کی تو کہا کہ میرا سارا علم اس تھیلے میں تھا۔ میں نے آج تک جو کچھ پڑھا تھا اس کی کاپیاں کتا لے گیا۔ اس شخص نے کہا: تُف ہے تیرے پڑھنے پر کہ تیرا علم ایک کتا لے گیا۔ اس دن سے امام غزالی رحمہ اللہ نے معمول بنالیا کہ جو کچھ پڑھتے تھے، پہلے لکھ لیتے تھے، پھر اس کو یاد کر لیتے تھے۔ تاکہ علم ضائع نہ ہو جائے۔

علاوہ ازیں ممانعت کی یہ وجہ بھی تھی کہ لکھا ہوا قرآن لوگوں کے گھروں میں محفوظ تھا۔ اور متفرق چیزوں میں لکھا ہوا تھا۔ اور اس لکھے ہوئے کی آئندہ ضرورت بھی پڑنے والی تھی، پس اگر لوگوں کے گھروں میں حدیثیں بھی لکھی ہوئی ہونگی تو قرآن کے ساتھ اشتباہ کا اندیشہ تھا۔ اور مخصوص تحریروں سے اشتباہ نہیں ہوسکتا۔ مثلاً ایک معاہدہ لکھا گیا تو اس کی ابتداء وانتہاء بولے گی کہ یہ قرآن نہیں ہے۔ یا کسی موقعہ کی تقریر لکھی گئی تو اس میں یہ صراحت ہوگی کہ یہ فتح مکہ کی تقریر ہے، پھر اشتباہ کیسے ہوگا؟ اسی طرح مخصوص آدمی اس کا اہتمام کرسکتا ہے کہ حدیثوں کو علحدہ صحیفہ میں جمع کرے، عام طور پر لوگ اس کا اہتمام نہیں کرسکتے، اس لئے عمومی طور پر حدیثیں لکھنے کی ممانعت کی گئی۔

مگر خاص حدیثیں لکھی گئیں اور مخصوص لوگوں کو لکھنے کی اجازت بھی دی، اس سے کتابتِ حدیث کا جواز ثابت ہوا۔ جیسے ایک رمضان میں دو یا تین راتیں آپؐ نے تراویح جماعت سے پڑھائی، پھر فرضیت کے اندیشہ سے بند کردی، مگر اتنے عمل سے جواز ثابت ہوگیا۔ چنانچہ جب فرضیت کا اندیشہ نہ رہا تو فاروق اعظم نے اس کا باقاعدہ نظام بنادیا۔ اسی طرح جب ضرورت پیش آئی تو حدیثیں مدوّن کی گئیں، کیونکہ نبی ﷺ نے فی الجملہ حدیثیں لکھوائی بھی تھیں اور اس کی اجازت بھی مرحمت فرمائی تھی۔

حضرت عمرؓ نے حدیثیں جمع کرنے کا ارادہ کیا مگر اشارہ نہ پایا:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں احادیث کو جمع کرنے کا ارادہ فرمایا تھا۔ حضرت ہی کو سب

سے پہلے قرآن جمع کرنے کا خیال بھی آیا تھا اور ان کے مشورہ سے قرآن جمع کیا گیا تھا یعنی سرکاری ریکارڈ میں لیا گیا تھا۔ یہی ارادہ آپ کا حدیثوں کو سرکاری ریکارڈ میں لینے کا بھی تھا۔ چنانچہ آپ نے مشورہ کے لئے صحابہ کو اکٹھا کیا، اور فرمایا کہ میرے دل میں یہ بات آتی ہے کہ حدیثیں لکھ لی جائیں۔ سب نے مشورہ دیا: مبارک خیال ہے! ایسا ضرور کرلیا جائے۔ مگر آپ کو شرح صدر نہ ہوا تو آپ نے استخارہ شروع کیا۔ ایک ماہ مسلسل استخارہ کرنے پر شرح صدر ہوگیا کہ حدیثوں کو مدون نہ کیا جائے، چنانچہ آپ نے پھر صحابہ کو جمع کیا اور فرمایا کہ ''مجھے یاد آیا کہ گذشتہ امتوں نے جو اللہ کی کتابیں ضائع کردیں تو اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ انھوں نے اپنے پیغمبروں کی باتیں بھی لکھ لی تھیں، وہ ان میں ایسے مشغول ہوگئے کہ اللہ کی کتابوں سے ان کی توجہ ہٹ گئی، اور جب ان کا اہتمام نہ رہا تو وہ ضائع ہوگئیں، پس بخدا! میں اللہ کی کتاب کے ساتھ کسی چیز کو نہ رلاؤں گا!''(۱)

چنانچہ اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رویہ سخت ہوگیا۔ جب آپ کسی بڑے صحابی کو باہر کسی علاقے کا ذمہ دار بنا کر بھیجتے تو ہدایت کرتے کہ وہاں حدیثیں بکثرت بیان نہ کرنا، لوگوں کو قرآن میں مشغول رہنے دینا۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کو بھیجا تو ان کو یہ ہدایت دی کہ بکثرت حدیثیں بیان نہ کریں۔ بلکہ ایک منقطع روایت میں یہاں تک آیا ہے کہ تین اکابر صحابہ (ابن مسعود، ابوالدرداء اور ابوذر رضی اللہ عنہم) کو بکثرت روایت بیان کرنے کی وجہ سے قید کیا(۲)

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا تھا کہ کیا آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس کثرت سے حدیثیں بیان کرتے تھے تو انھوں نے جواب دیا: نہیں، اگر میں ایسا کرتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ میری خبر لے لیتے۔

بہر حال حضرت عمرؓ کی یہ احتیاط اس لئے تھی کہ لوگ قرآن میں مشغول رہیں۔ چنانچہ حفظ قرآن کا مسلمانوں میں ایسا رواج ہوگیا کہ دن بدن بڑھتا ہی جارہا ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں یہ حکم نافذ کیا تھا کہ کوئی شخص حج کے ساتھ عمرہ نہ کرے۔ عمرہ کے لئے مستقل سفر کرکے آئے چنانچہ سال بھر کعبہ شریف آباد ہوگیا۔ اور دن بدن عمرہ کرنے والوں کی تعداد بڑھتی جارہی ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے استخارہ میں جو تدوین حدیث نہیں آئی اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری عام مسلمانوں کی ہے۔ حکومت ہی کی یہ ذمہ داری نہیں ہے۔ اسی طرح حدیثوں کی حفاظت کی

(۱) أخرج البيهقي في المدخل عن عروة بن الزبير: أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فطفق عمر يَسْتَخِيْرُ اللّٰهَ فيها شهرا، ثم أصبح يوما وقد عَزَمَ اللّٰهُ له، فقال: "إني كنت أردتُ أن أكتب السننَ، وإني ذكرتُ قوماً قبلكم، كتبوا كتبا فأكبوا عليها، وتركوا كتاب الله، وإني والله! لا أُلْبِسُ كتابَ الله بشيئ أبداً" (جامع بيان العلم ١: ٧٦ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص: ١٢١) (۲) یہ روایت قطعاً صحیح نہیں ہے اس کو ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف، حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں اور ان کی ولادت حضرت عمر کی خلافت کے اخیر میں ہوئی ہے اس لئے ان کا حضرت عمر سے لقاء وسماع نہیں۔

ذمہ داری بھی عام مسلمانوں کی ہے۔ اگر حدیثیں جمع کرلی جاتیں یعنی سرکاری ریکارڈ میں لے لی جاتیں تو عام مسلمانوں کی توجہ اس سے ہٹ جاتی۔ اور حدیثوں کے ضائع ہونے کا امکان پیدا ہوجاتا۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کے سامنے جو بات فرمائی تھی کہ پچھلی امتوں نے اللہ کی کتابوں کو اس طرح ضائع کیا: اس کی تفصیل یہ ہے کہ محبت کی دو قسمیں ہیں: عقلی اور طبعی۔ عقلی محبت: معنویات سے اور غائب سے ہوتی ہے۔ اور طبعی محبت محسوسات اور حاضر سے ہوتی ہے۔ اور قوی محبت اگرچہ عقلی ہے مگر انسان پر غلبہ طبعی محبت کا ہوتا ہے جیسے مؤمن کو اللہ ورسول اور قرآن اور دین سے عقلی محبت ہے۔ اس کے لئے جان دینے سے بھی وہ دریغ نہیں کرتا مگر طبعی محبت اپنی ذات اور بیوی بچوں سے ہوتی ہے اور وہی ظاہر احوال میں غالب نظر آتی ہے۔ اسی طرح کسی شیخ کے خلفاء کو اپنے پیر سے جو محبت ہوتی ہے وہ اپنے پیر کے پیر سے نہیں ہوتی۔ اور یہ فطری محبت کا غلبہ ہے۔ چنانچہ جب کسی پیر کے خلفاء اکٹھا ہوتے ہیں تو گھنٹوں اپنے پیر کی باتیں کرتے ہیں اور ایک مرتبہ بھی پیر کے پیر کا تذکرہ نہیں آتا۔

اسی طرح اس مسئلہ کو بھی سمجھنا چاہئے کہ مؤمن کو اللہ اور اللہ کی کتاب سے جو محبت ہے وہ عقلی ہے اور صحابہ کو جو اپنے نبی اور اس کی باتوں سے تعلق ہے وہ طبعی ہے۔ چنانچہ گذشتہ امتوں نے اللہ کی کتابوں کے ساتھ اپنے انبیاء کی باتیں بھی لکھ لیں تو ان کے صحابہ فطری محبت کی وجہ سے ان کی باتوں میں ایسے منہمک ہوگئے کہ اللہ کی کتابوں کا اہتمام باقی نہ رہا، چنانچہ وہ ضائع ہوگئیں۔ اگر نبی ﷺ کی حدیثیں بھی دور صحابہ میں اور عہد فاروقی میں جمع کرلی جاتیں تو اندیشہ تھا کہ صحابہ اس میں قرآن سے زیادہ مشغول ہوجاتے، اس لئے عہد صحابہ تک حدیث مدوین نہیں ہونے دی گئیں، عہد صحابہ کے بعد اس کی تدوین ہوئی، کیونکہ تابعین کے لئے اللہ اور اللہ کے رسول دونوں غیب ہیں، اور قرآن وحدیث دونوں معنویات ہیں۔ پس دونوں سے محبت عقلی ہوگی اور عقلی محبت اللہ کی اور اللہ کی کتاب کی قوی تر ہے اللہ کے رسول اور ان کی حدیثوں کی محبت سے اس لئے وہ خطرہ اب باقی نہ رہا۔

صحابہ کے آخری دور میں حدیثوں کے ساتھ سندوں کا اضافہ ہوا:

امت دونوں مصادر شرعیہ (قرآن وحدیث) کی حفظ کے ذریعہ حفاظت کرتی رہی، پھر قرآن تو آج تک اسی طرح حفظ کیا جاتا ہے مگر حدیثوں کے ساتھ سن ۵۰ ھ کے بعد صحابہ کے آخری دور میں سندوں کا سلسلہ شروع ہوا۔ کیونکہ کچھ لوگوں نے حدیثیں گڑھنے کا کاروبار شروع کیا اس لئے صحیح حدیثوں کو وضعی حدیثوں سے جدا کرنے کے لئے سند ناگزیر ہوگئی، مقدمۂ مسلم میں محمد بن سیرین رحمہ اللہ کا قول ہے کہ سلف یعنی صحابہ اسناد کا مطالبہ نہیں کرتے تھے مگر جب فتنہ واقع ہوا یعنی گمراہ فرقے وجود میں آئے تو انھوں نے کہا: سمُّوا لنا رجالکم حدیث کی سند بیان کرو تاکہ دیکھا جائے کہ راوی اہل السنہ سے ہے تاکہ اس کی روایت لی جائے، اور اگر راوی گمراہ فرقوں میں سے ہے تو اس

کی روایت نہ لی جائے، نیز مقدمۂ مسلم ہی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ جب لوگ ہر طرح کی سواری پر سواری کرنے لگے تو ہم نے ہر طرح کے راویوں سے حدیث لینا چھوڑ دیا۔

اسناد کا یہ سلسلہ دن بدن بڑھتا گیا اور متن کا یاد رکھنا تو آسان ہے مگر معرفت کے بغیر رجالِ اسناد کا یاد رکھنا عام لوگوں کے لئے مشکل ہے اور زمانہ اتنی تیزی سے گذرتا ہے کہ پچاس سال میں تین نسلیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ آپ غور کریں: اگر آج تک سندوں کا سلسلہ جاری رہتا تو ایک جملہ والی حدیث جیسے: **إنما الأعمال بالنيات** کی سند تین صفحوں میں ہوتی، رواتِ حدیث اس بارگراں کو کیسے اٹھاتے اس لئے صحابہ کے آخری دور میں اللہ تعالیٰ نے تدوینِ حدیث کا الہام فرمایا۔

تدوین حدیث کا سہرہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے سر بندھا

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد تدوین حدیث کا کسی کو خیال نہیں آیا۔ یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا زمانہ آگیا ——— حضرت عمر بن عبدالعزیز پہلی صدی کے ختم پر خلیفہ بنے ہیں آپ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ماں کی طرف سے نسبی تعلق ہے، آپ کی نانی حضرت عمرؓ کی پوتی ہیں ——— احادیث مدون کرنے کا خیال سب سے پہلے آپ کو آیا۔ چنانچہ آپ نے مدینہ کے گورنر اور قاضی ابوبکر بن حزم کو لکھا کہ مدینہ میں جو حدیثیں اساتذہ بیان کرتے ہیں ان کو لکھ کر میرے پاس بھیج دو کیونکہ مجھے علم کے مٹنے اور علماء کے ختم ہوجانے کا اندیشہ ہے۔ خاص طور پر عبدالرحمٰن بن اسعد بن زرارہ کی بیٹی عَمرۃ (متوفیہ ۹۸ھ) اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پوتے قاسم (متوفی ۱۲۰ھ) کی حدیثیں جو وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں لکھ کر بھیجی جائیں، یہی حکم آپ نے تمام گورنروں کے نام جاری کیا تھا کہ ہر علاقہ کی حدیثیں جمع کرکے پایۂ تخت کو ارسال کی جائیں۔ پلان یہ تھا کہ جب یہ حدیثیں آئیں گی تو امام زہری رحمہ اللہ ان کو مرتب کریں گے، گورنروں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا والا نامہ علماء کو دکھایا اور ان کو یہ کام سونپ دیا۔ ابھی حدیثیں نہیں پہنچی تھیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا انتقال ہوگیا اور ان کے بعد ولید خلیفہ بنا جس کو اس کام سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ چنانچہ وہ آڈر گیا گذرا ہوگیا مگر علماء نے جو کام شروع کیا تھا وہ برابر چلتا رہا اس طرح تدوین حدیث کا آغاز ہوا اور اس کا سہرہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے سر بندھا۔

خیر القرون: ساتھ ساتھ بھی اور آگے پیچھے بھی

یہاں یہ بات بھی جان لینی چاہئے کہ صحابہ سب کے سب نقل دین میں قابل اعتماد ہیں۔ ضابطہ ہے **الصحابة كلهم عدولٌ** یہ ضابطہ استقرائی ہے یعنی صحابہ کا دور ختم ہونے کے بعد تمام صحابہ کی روایات کا جائزہ لیا گیا تو یہ بات سامنے آئی کہ کسی صحابی نے جان بوجھ کر کسی روایت میں گڑبڑ نہیں کی، اس لئے یہ قاعدہ کلیہ بنادیا مگر غیر صحابہ یعنی

تابعین وتبع تابعین کا یہ حال نہیں تھا، ان میں اچھے برے ہر طرح کے لوگ تھے۔ اور یہ تینوں طبقات زمانہ کی چوڑائی میں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ جب نبی پاک ﷺ دنیا میں تھے تو تمام مسلمانوں نے آپ کی زیارت نہیں کی تھی، اسلام قبول کرنے کے بعد قبائل کا وفد آتا تھا اور وہی آپ کی زیارت کرتے تھے، اس لئے وہی صحابی ہوتے تھے۔ پھر جب وہ حضرات واپس لوٹتے تھے تو قبائل کے لوگ ان صحابہ کی زیارت کرتے تھے اس لئے وہ تابعین ہوتے تھے اور کچھ ایسے مسلمان بھی تھے جنھوں نے ان صحابہ کی بھی زیارت نہیں کی ہوتی تھی۔ بلکہ ان تابعین کی زیارت کی ہوتی تھی وہ تبع تابعین کا طبقہ تھا اس طرح تینوں طبقے زمانہ کی چوڑائی میں ساتھ ساتھ موجود ہوتے ہیں۔

اور زمانہ کی لمبائی میں جب تک ایک بھی صحابی دنیا میں موجود رہا صحابہ کا دور تھا۔ آخری صحابی کا انتقال ۱۱۰ھ میں ہوا ہے، صحابہ کے بعد تابعین کا دور شروع ہوا۔ جب آخری تابعی کا بھی انتقال ہوگیا تو تبع تابعین کا زمانہ شروع ہوا۔

غرض احادیث بیان کرنے والے جو حضرات صحابہ تھے وہ تو قابل اعتماد تھے مگر دوسرے دو طبقوں میں غیر معتبر راوی بھی تھے اور یہ گڑبڑ اس وقت سے شروع ہوئی جب سے گمراہ فرقے وجود میں آئے، ۴۰ھ کے بعد شیعہ، خوارج، معتزلہ وغیرہ کا ناپاک وجود ہوا۔ انھوں نے اپنے مقاصد کے لئے حدیثیں گڑھنی شروع کیں تو صحابہ نے حدیثوں کی حفاظت کے لئے تین کام شروع کئے، ایک: سند کا التزام، دوم: اکابر کے سامنے حدیث پیش کرکے تصدیق کرانا، سوم: راویوں پر جرح وتعدیل کا سلسلہ شروع کیا، امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے مقدمہ میں ان تینوں باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔

تدوینِ حدیث کے پہلے دور میں علاقہ واری حدیثیں جمع کی گئیں:

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے فرمان کی وجہ سے تدوین حدیث کا جو سلسلہ شروع ہوا تو دوسری صدی کے نصف اول میں علماء نے علاقہ واری حدیثیں جمع کیں۔ مدینہ کے محدثین نے مدینہ کی، بصرہ والوں نے بصرہ کی، کوفہ والوں نے کوفہ کی، شام والوں نے شام کی، اور یمن والوں نے یمن کی حدیثیں جمع کیں۔ اس طرح بہت سی کتابیں وجود میں آگئیں۔ ان کتابوں میں سے آج صرف امام مالک رحمہ اللہ کی موطا موجود ہے باقی کتابیں مفقود ہیں۔

فائدہ: موطا کا صحیح تلفظ واؤ کے ساتھ ہے۔ جو لوگ میم کے بعد واو پر ہمزہ پڑھتے ہیں وہ صحیح نہیں اور آخر میں الف اور ہمزہ دونوں ہوسکتے ہیں۔ موطا اسم مفعول ہے اس کے معنی ہیں روندا ہوا، یعنی اس پر اتفاق کیا ہوا۔ مادہ وطیٌ ہے جس کے معنی روندنے کے ہیں۔ چونکہ امام مالک رحمہ اللہ کی اس کتاب کو ان کے زمانہ ہی میں قبول عام حاصل ہوگیا تھا اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

تدوین حدیث کے دوسرے دور میں جوامع لکھی گئیں:

جب تدوینِ حدیث کے پہلے دور میں علاقہ واری حدیثوں کی کتابیں وجود میں آگئیں تو ضرورت محسوس کی گئی کہ

ایسی کتابیں لکھی جائیں جن میں تمام حدیثیں جمع ہوں، کیونکہ مختلف کتابوں میں سے حدیث تلاش کرنا مشکل کام تھا۔ اس طرح تدوین حدیث کا دوسرا دور شروع ہوا۔ اور دوسری صدی کے نصف ثانی میں جوامع لکھی گئیں جیسے جامع سفیان ثوری، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، اور مسند امام احمد وغیرہ۔ ان کتابوں کے مصنفین نے پہلے دور کی کتابوں سے نقل نہیں کی بلکہ ان کو دلیل (راہ نما) بنا کر اسلامی دنیا کی خاک چھانی اور ہر ہر محدث کے پاس پہنچ کر ڈُور دُور حدیثیں لیں، اور وہ اپنی کتاب میں درج کیں، اس دور کی کتابوں میں صحیح غیر صحیح حدیثوں کا خیال نہیں رکھا گیا تھا۔ نیز مرفوع غیر مرفوع کا بھی امتیاز نہیں کیا تھا۔ بلا امتیاز تمام روایات لے لی گئی تھیں۔ البتہ جس طرح پہلے دور کی تصنیفات میں امام مالک رحمہ اللہ نے صحیح اور غیر صحیح کا امتیاز کیا تھا دوسرے دور کی کتابوں میں امام احمد رحمہ اللہ نے صحیح (قابل استدلال) حدیثوں کا انتخاب کیا تھا اور اپنے مسند میں صرف مرفوع روایات کو لیا تھا موقوف اور مقطوع روایات کو جگہ نہیں دی تھی۔

ملحوظہ: امام احمد رحمہ اللہ کا مسند تیسرے دور کی کتاب بھی ہو سکتی ہے اس لئے کہ امام احمد رحمہ اللہ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا ہے۔ جبکہ تدوین حدیث کا دوسرا دور دوسری صدی پر مکمل ہوا ہے پس اگر مسند احمد کو تیسرے دور کی کتابوں میں لیا جائے تو دوسرے دور کی کتابوں میں کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جس میں صحیح غیر صحیح کا امتیاز کیا گیا ہو۔

تدوین حدیث کا دوسرا مکمل ہونے کے بعد تین نئی باتیں پیدا ہوئیں:

جب تدوینِ حدیث کا دوسرا دور مکمل ہوا تو تین نئے خیالات سامنے آئے:

پہلا خیال: حدیث شریف کی کتابوں میں صرف صحیح حدیثوں کو جگہ دینی چاہئے۔ ہر حدیث کو نہیں لینا چاہئے۔ جس طرح دور اول میں امام مالک رحمہ اللہ نے اور دورِ ثانی میں امام احمد رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

اور صحیح کا مطلب یہ تھا کہ وہ حدیث مسائل میں قابل استدلال ہو، چاہے وہ حسن لغیرہ ہو۔ اور اس زمانہ میں ضعیف وہ حدیث کہلاتی تھی جو قابل استدلال نہ ہو۔ یعنی وہ بے حد ضعیف نا قابل استدلال ہو، اصولِ حدیث میں جو تقسیم آپ نے پڑھی ہے وہ تفصیل اس زمانہ میں پیدا نہیں ہوئی تھی۔

دوسرا خیال: شیخین یعنی امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے زمانہ تک صحابہ کے انفرادی فتاوی بھی حجت سمجھے جاتے تھے۔ ان کی موجودگی میں مجتہد اجتہاد نہیں کرتا تھا بلکہ ان کے اقوال کو لیتا تھا اور اگر صحابہ میں اختلاف ہوتا تو مجتہد انتخاب کرتا تھا مگر اب یہ خیال پیدا ہوا کہ ھم رجالٌ ونحن رجالٌ شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے مذہبِ شافعی کے وجود میں آنے کی جو پانچ بنیادیں بیان کی ہیں، ان میں چوتھی بات یہی لکھی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے زمانہ میں صحابہ کے اقوال جمع کئے گئے تو وہ بہت ہو گئے اور ان میں اختلاف وانتشار پایا گیا اور ان میں سے بہت سے اقوال کو امام شافعی رحمہ اللہ نے صحیح حدیثوں کے خلاف پایا۔ اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے صحابہ کے اقوال سے تمسّک چھوڑ

دیا، جب تک وہ کسی بات پر متفق نہ ہوں۔ اور فرمایا کہ وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں، یعنی وہ بھی امت کے مجتہد ہیں اور ہم بھی مجتہد ہیں۔ اور ایک مجتہد پر دوسرے مجتہد کی اتباع واجب نہیں۔ اور چونکہ تمام محدثین حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے بلاواسطہ یا بالواسطہ شاگرد ہیں اس لئے اس نئے رجحان سے تمام محدثین متأثر ہو گئے۔

تیسرا خیال: مرسل روایات حجت نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ دونوں مرسل ومنقطع روایات سے بھی استدلال کرتے تھے۔ پھر جب روایات تمام طرق سے جمع کی گئیں تو یہ بات سامنے آئی کہ بہت سی مرسل روایتیں بے اصل ہیں اور بہت سی مرسل روایتیں مسند روایات کے خلاف ہیں۔ اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے مرسل روایات کو ایک طرف رکھ دیا۔ اور چند مخصوص مراسیل کے علاوہ عام طور پر مرسل روایتوں سے استدلال چھوڑ دیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس خیال سے بھی محدثین متأثر ہوئے۔

ملحوظہ: متقدمین کی اصطلاح میں منقطع، معضل، معلق اور مرسل سبھی پر مرسل کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ منقطع وہ ہے جس کی سند کے درمیان سے کوئی ایک راوی چھوٹ گیا ہو، اور اگر مسلسل دو راوی چھوٹ گئے ہوں تو وہ معضل ہے۔ اور ابتداء سند سے ایک یا زیادہ راوی چھوڑ دیئے گئے ہوں تو وہ معلق ہے اور تابعی کے بعد صحابی کا تذکرہ چھوڑ دیا گیا ہو تو وہ مرسل اصطلاحی ہے۔

تدوینِ حدیث کا تیسرا دور اور امور مذکورہ کی رعایت:

تیسری صدی پوری تدوین حدیث کا تیسرا دور ہے۔ اس دور میں جو کتابیں لکھی گئیں وہی اب پڑھائی جاتی ہیں۔ اس دور کی کتابوں میں وہ تین خیالات ملحوظ رکھے گئے ہیں جو اوپر بیان کئے گئے۔ یعنی صرف صحیح حدیثیں لی گئی ہیں۔ صحابہ کے انفرادی فتاوی نہیں لئے گئے اور مرسل روایتیں بھی نہیں لی گئیں، ابتداء میں حدیث کی صرف دو قسمیں تھیں: صحیح اور ضعیف۔ بعد کے دور میں حسن کی اصطلاح بھی استعمال ہونے لگی، اس زمانہ میں حسن: صحیح کا مترادف تھا اور یہ اصطلاح وہ محدثین استعمال کرتے تھے جو رقیق العبارۃ تھے۔ یعنی جرح وتعدیل میں ہلکے الفاظ استعمال کرتے تھے۔ امام بخاری رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا شمار ایسے ہی حضرات میں ہے جو نہ جرح میں بھاری جملے استعمال کرتے تھے نہ تعدیل میں۔ بعد میں حسن: حدیث کی ایک مستقل قسم بن گئی جو صحیح اور ضعیف کے درمیان کا درجہ تھی۔

اسی طرح تدوین حدیث کے تیسرے دور میں حدیث اور اثر کے درمیان بھی فرق کیا جانے لگا۔ پہلے نبی پاک ﷺ کے اقوال وافعال کو اور صحابہ وتابعین کے اقوال وافعال کو حدیث بھی کہتے تھے اور اثر بھی۔ بعد میں حدیث کا لفظ نبی پاک ﷺ کے اقوال وافعال کے لئے خاص کر لیا گیا اور صحابہ وتابعین کے اقوال وافعال کے لئے اثر اور اس کی جمع آثار استعمال کی جانے لگی، اسی طرح نبی پاک ﷺ کے اقوال وافعال کو حدیث مرفوع کا نام دیا گیا اور صحابہ

کے اقوال وافعال کو حدیثِ موقوف کا اور اکابر تابعین کے اقوال وافعال کو حدیث مقطوع کا نام دیا گیا۔

الغرض: تیسرے دور کی مصنفات میں صرف مرفوع احادیث کو لینے کا انتظام کیا گیا۔ موقوف اور مقطوع روایات کو چھوڑ دیا گیا۔ البتہ حدیث کی تیسری قسم یعنی حدیث حسن جونئی سامنے آئی تھی اس کو کتابوں میں جگہ دی گئی۔

بخاری شریف میں صرف صحیح، مسلم شریف میں صحیح اور حسن اور دیگر کتب میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں

امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں صرف صحیح مرفوع متصل روایتیں لی ہیں۔ حسن اور ضعیف نہیں لیں۔ اور امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں حسن روایات کو بھی جگہ دی ہے۔ کیونکہ حدیث حسن سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ البتہ ضعیف روایات نہیں لیں۔ امام مسلم رحمہ اللہ نے خود اپنی صحیح کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ میں اصول میں صحیح حدیثیں لاؤنگا اور متابعات میں حسن حدیثیں بھی لاؤنگا۔ اور اگر کسی باب میں اصول میں صحیح احادیث نہ ہونگی تو پھر حسن حدیثیں لاؤنگا، اور سنن اربعہ کے مصنفین نے ضعیف احادیث بھی لی ہیں۔ کیونکہ ضعیف اگر حسن لغیرہ بن جائے تو وہ قابل استدلال ہوجاتی ہے۔

کتب ستہ کے مصنفین کا زمانہ:

امام بخاری رحمہ اللہ کا انتقال ۲۵۶ ہجری میں ہوا ہے۔ امام مسلم رحمہ اللہ کا انتقال ۲۶۱ ہجری میں ہوا ہے۔

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ کا انتقال ۲۷۳ ہجری میں ہوا ہے۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کا انتقال ۲۷۵ ہجری میں ہوا ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کا انتقال ۲۷۹ ہجری میں ہوا ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ کا انتقال ۳۰۳ ہجری میں ہوا ہے۔

علاوہ ازیں امام احمد رحمہ اللہ کا انتقال ۲۴۱ ہجری میں، امام دارمی عبداللہ بن عبدالرحمٰن کا انتقال ۲۵۵ ہجری میں، ابن خزیمہ کا انتقال ۳۱۱ ہجری میں اور امام طحاوی رحمہ اللہ کا انتقال ۳۲۱ ہجری میں ہوا ہے۔

غرض تیسرے دور میں جو تدوین حدیث عمل میں آئی وہ بھی رجال حدیث سے براہ راست روایتیں لے کر کتابوں میں مدون کی گئی ہیں، سابقہ کتابوں سے نقل نہیں کی۔ اس زمانہ میں ایسا کرنا جائز نہیں تھا حتی کہ مجتہدین کے اقوال بھی ان کی کتابوں سے نقل کرنا جائز نہیں تھا۔ بلکہ رجال سے روایت کرنا ضروری تھا۔

طبرانی اور بیہقی کی کتابیں بعد کی ہیں:

تیسری صدی پر تدوین حدیث مکمل ہوگئی، اس کے بعد جو کتابیں لکھی گئیں جیسے طبرانی کے معاجم ثلاثہ اور بیہقی کی کتابیں وہ بعد کی کتابیں ہیں۔ تیسرے دور کے مصنفین نے جو حدیثیں چھوڑ دی تھیں ان کو ان حضرات نے اپنی

کتابوں میں لیا اور براہِ راست اساتذہ سے حاصل کر کے ان کو اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔

حدیث شریف کی تعریف:

الحديث: ما أُضيف إلى النبى صلى الله عليه وسلم: من قول أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ حدیث: وہ ہے جس کی نبی پاک ﷺ کی طرف نسبت کی گئی ہو، خواہ وہ آپ کا ارشاد ہو یا آپ کا کیا ہوا کام ہو یا آپ کی برقرار رکھی ہوئی بات ہو یا آپ کے ذاتی حالات ہوں۔

قول وفعل اور صفت تو واضح ہیں۔ اور تقریر کے معنی ہیں: کسی بات کو برقرار رکھنا۔ جیسے بیع سلم کو آپ نے برقرار رکھا جب آپؐ ہجرت فرما کر مدینہ میں وارد ہوئے تو آپؐ نے دیکھا کہ لوگ کھجوروں کی بیع سلم کرتے ہیں۔ آپ نے اس کو برقرار رکھا رد نہیں فرمایا، یہ تقریر نبوی ہے۔

فنِ حدیث کی تعریف:

فن حدیث ایک کلی ہے اس کے تحت بہت سی انواع ہیں۔ اصولِ حدیث کی کتابوں میں اس کی اسّی سے زیادہ انواع کا تذکرہ ملتا ہے۔ جیسے: فن غریب الحدیث، مشکل الحدیث، مختلف الحدیث، فقہ السنہ، فن رجال اور اس کی انواع۔

فنِ حدیث کی تعریف: **علمٌ يُبحث فيه عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفعله، وتقريره: روايةً ودرايةً** فن حدیث: وہ علم ہے جس میں تین باتوں کے سلسلہ میں بحث وتمحیص کی جاتی ہے یعنی نبی پاک ﷺ کے اقوال وافعال وتقریرات کے بارے میں گفتگو کی جاتی ہے۔ اور یہ گفتگو دو حیثیتوں سے کی جاتی ہے۔ روایت کی حیثیت سے اور درایت کی حیثیت سے —— نبی ﷺ کے ذاتی احوال سے اس فن میں بحث نہیں کی جاتی۔ کیونکہ وہ آپ کے ساتھ خاص ہے۔

اور روایۃً کے معنی ہیں: **اتصالاً وانقطاعاً أى صِحَّةً وضُعفاً** یعنی اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ جو حدیثیں ہم تک پہنچی ہیں وہ سند متصل سے پہنچی ہیں یا سند میں کسی جگہ انقطاع ہے۔ اور اگر سند متصل ہے تو اس کے تمام راوی ثقہ ہیں یا بعض راوی ضعیف بھی ہیں۔ اگر تمام راوی ثقہ ہیں تو وہ حدیث صحیح ہے اور اگر ایک بھی راوی ضعیف ہے تو وہ حدیث ضعیف ہے۔

ملحوظہ: صحیح اور ضعیف سند ہوتی ہے حدیث نہیں ہوتی۔ حدیث تو دو حال سے خالی نہیں: جو بات نبی پاک ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے وہ واقعی آپ ہی کی بات ہے تو سر آنکھوں پر، ورنہ وہ مردود ہے۔ مگر اس کا پتہ چلانا ناممکن ہے۔ اس کا فیصلہ سند ہی کے ذریعہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر سند میں کوئی خرابی نہیں ہے یعنی سند متصل بھی ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ بھی ہیں تو فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ آپؐ کا قول وفعل ہے۔ اور بصورتِ دیگر دوسرا فیصلہ کیا جائے گا، اور یہ

دونوں فیصلے ظنی ہیں۔اور حدیث کو جو صحیح اور ضعیف کہا جاتا ہے تو وہ مجازی تعبیر ہے۔

اور درایۃ کے معنی ہیں: فهما و استدلالاً یعنی حدیث کو صحیح سمجھنا اور اس سے مسائل کا استنباط کرنا۔علماء دیوبند نے اس کا طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ گذشتہ اکابر نے حدیث کا جو مطلب سمجھا ہے اور حدیث سے جو مسئلہ مستنبط کیا ہے اس کو زیر بحث لایا جائے، اور اس میں کوئی اختلاف ہو تو اس کو بھی زیر بحث لایا جائے، اور اس کو حدیث فہمی کا ذریعہ بنایا جائے۔

جیسے حدیث میں ہے: أُمِر بلالٌ أن يُشفع الأذانَ و يوتِر الإقامة یعنی حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا گیا کہ اذان دوہری کہیں اور تکبیر اکہری کہیں، دوہرا کہنے اور اکہرا کہنے کا کیا مطلب ہے؟ اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کی طرف رجوع کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کا یہ قول سامنے آیا کہ تکبیر میں مماثل کلمات کو صرف ایک ایک مرتبہ کہا جائے۔البتہ شروع اور آخر میں اللہ اکبر دو دو مرتبہ کہا جائے۔اور قد قامت الصلوٰۃ بھی دو مرتبہ کہا جائے۔اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قدقامت الصلوٰۃ بھی ایک ہی مرتبہ کہا جائے۔چنانچہ ان کے نزدیک تکبیر کے کلمات دس ہیں۔اور باقی دو اماموں کے نزدیک گیارہ ہیں۔اور اذان دوہری کہی جائے یعنی مماثل کلمات دو مرتبہ کہے جائیں۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یوتر الإقامة میں ایتار صوتی مراد ہے۔ایتار کلماتی مراد نہیں۔یعنی مماثل کلمات کو ایک ایک مرتبہ کہنا مراد نہیں بلکہ ایک آواز میں کہنا مراد ہے۔اذان میں مماثل کلمات دو سانس میں کہے جائیں گے اور تکبیر میں ایک ہی سانس میں۔

اب ہمیں غور کرنا ہے کہ کس کا بیان کیا ہوا مطلب قرین صواب ہے۔چنانچہ روایات کا جائزہ لیا گیا تو ابوداؤد میں صحیح سند سے یہ روایت ملی: حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے نبی پاک ﷺ نے تکبیر کے سترہ کلمات سکھائے۔اور اذان کے انیس، سترہ کا عدد خاص ہے جس میں کمی بیشی کا احتمال نہیں پس ثابت ہوا کہ ایتار سے ایتار صوتی مراد ہے۔ایتار کلماتی مراد نہیں۔اگر ایتار کلماتی مراد لیا جائے گا تو دونوں روایتوں میں تعارض ہو جائے گا اور تطبیق کی کوئی شکل باقی نہ رہے گی۔

علاوہ ازیں ایتار صوتی کی توجیہ ایسی ہے جس کو شوافع نے بھی اللہ اکبر دو مرتبہ کہنے میں تسلیم کیا ہے۔حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الاذان باب نمبر ۲ میں یہی جواب دیا ہے کہ چونکہ دو مرتبہ اللہ اکبر ایک سانس میں کہا جاتا ہے اس لئے وہ ایک ہی کلمہ ہے۔

غرض اس طرح جب غور کیا تو حدیث شریف کا صحیح مفہوم ہمارے ذہن میں آگیا۔گذشتہ مجتہدین کے اقوال زیر بحث لانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حنفیت کو ترجیح دی جائے، نہ یہ مقصد ہے کہ حدیث کے بجائے اقوال رجال پڑھائے جائیں جیسا کہ غیر مقلدین یہ الزام لگاتے ہیں۔

اجتہاد کا دروازہ من وجہٍ بند ہوا ہے بالکلیہ بند نہیں ہوا:

گذشتہ مجتہدین کے استدلالات واستنباطات زیر بحث لانے کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ ایک طرح کی ریہل سل ہے۔اس کے ذریعہ نصوص سے نئے مسائل نکالنے کا سلیقہ پیدا ہوتا ہے اور اگر کوئی سوال کرے کہ اجتہاد کا دروازہ تو بند ہوگیا ہے پھر اس مشق وتمرین کا کیا فائدہ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ من وجہٍ بند ہوا ہے بالکلیہ بند نہیں ہوا یعنی جو مسائل پہلے زیر بحث آچکے ہیں اور وہ طے کردئے گئے ہیں خواہ اتفاقی طے ہوئے ہوں یا اختلافی، ان میں اجتہاد کا دروازہ بند کردیا گیا ہے۔اور جو مسائل نئے پیش آرہے ہیں ان میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے، اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ دو باتیں بہت موٹی ہیں:

پہلی بات: جو مسائل گذشتہ زمانہ میں بالاتفاق طے ہوگئے ہیں ان میں اگر کوئی ازسرنو اجتہاد کرے گا تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ وہی بات کہے گا جو پہلوں نے کہی ہے تو اجتہاد کا کیا فائدہ؟ اور اگر کوئی نئی رائے قائم کرے گا تو اس نے اتفاقی مسئلہ کو اختلافی بنادیا، یہ کونسی عقلمندی کی بات ہے۔امت کو انتشار کا شکار کرنا ہے۔مثلاً بیس رکعت تراویح پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔اب اگر کوئی شخص اس کو اجتہاد کا موضوع بناتا ہے اور اپنی تحقیق سے بیس رکعتیں ثابت کرتا ہے تو اس نے کیا نیا گل کھلایا؟! اور اگر اپنی تحقیق سے چھ، آٹھ یا دس رکعتیں ثابت کرتا ہے تو اس نے امت میں انتشار پیدا کردیا۔

اور اگر مسئلہ اختلافی ہے جیسے امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نماز میں کسی جگہ رفع یدین نہیں ہے (اور تکبیر تحریمہ کے ساتھ رفع یدین نماز کے باڈر پر ہے اور نماز سے خارج ہے) اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ دو تین جگہ اور بھی رفع یدین سنت ہے۔اب اگر کوئی شخص اس مسئلہ کو لے کر نئی تحقیق شروع کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں: یا تو انہی دو باتوں میں سے کوئی بات کہے گا تو وقت ضائع کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔اور اگر کوئی تیسری بات کہے گا تو اختلاف اور بڑھے گا۔

غرض جو مسائل طے ہوگئے ہیں خواہ اختلافی طے ہوئے ہوں یا اتفاقی، ان میں ازسرنو اجتہاد کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں۔

دوسری بات: جو معاملات نئے پیش آرہے ہیں اگر ان میں اجتہاد نہیں کیا جائے گا یعنی قرآن وحدیث سے ان کے احکام بیان نہیں کئے جائیں گے تو اسلام زمانہ کا ساتھ کیسے دے گا؟ پس ثابت ہوا کہ نئے پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد ناگزیر ہے۔اور اس اعتبار سے اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

اور متجددین جو شور مچاتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ کھولو اور ازسرنو اجتہاد کرو وہ لوگ درحقیقت گذشتہ طے شدہ

مسائل میں اجتہاد چاہتے ہیں۔ مثلاً: یہ مسائل طے ہیں کہ اگر مبیع موجود نہیں تو بیع باطل ہے۔ اور مبیع موجود ہے مگر مقبوض یا مقدور التسلیم نہیں تو بیع فاسد ہے۔ متجددین کہتے ہیں کہ اب زمانہ بدل گیا ہے، لہٰذا اس مسئلہ پر ازسرِ نو غور کرو اور یہ مسئلہ بدلو، اس سلسلہ میں علماء کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، ورنہ نئے مسائل میں اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور ہمیشہ کھلا رہے گا۔

غرض نو پید مسائل کے احکام قرآن وسنت سے نکالنے ہونگے اور اس کے لئے تیاری بھی کرنی پڑے گی۔ تفاسیر میں احکام القرآن کی بحث اور احادیث میں فقہاء کی آراء کا تذکرہ اور ان کے استدلالات کا بیان یہ جاننے کے لئے کیا جاتا ہے کہ ان حضرات نے مسائل کس طرح مستنبط کئے تھے اس سے طلبہ میں صلاحیت پیدا ہوگی اور وہ نئے مسائل کے احکام نصوص سے نکال سکیں گے۔

فنِ حدیث کا موضوع:

فن حدیث کا موضوع مرویات ہیں، روایت ودرایت کی حیثیت سے۔ کیونکہ موضوع تعریف سے نکلتا ہے اور حیثیت کی قید کے ساتھ محیث (مقید) ہوتا ہے۔ پس فن حدیث کا موضوع نبی ﷺ کے اقوال وافعال وتقریرات ہیں۔ ان سے دوحیثیتوں سے بحث کی جاتی ہے۔ روایت کی حیثیت سے اور درایت کی حیثیت سے۔ دونوں کی تفصیل تعریف کے ذیل میں آچکی۔

فنِ حدیث کی غرض وغایت:

فن حدیث کی دوغرض وغایت ہیں: تأسّی اور تشریع۔ تأسی کے معنی ہیں اسوہ بنانا، نمونۂ عمل بنانا۔ اور تشریع کے معنی ہیں: قانون سازی، دستور وآئین بنانا۔ یعنی احادیثِ شریفہ دو مقاصد سے پڑھنی چاہئیں:

پہلا مقصد: نبی پاک ﷺ کی ذات کو اسوہ بنانا۔ یعنی آپؐ نے جو احکام دیئے ہیں اور جو ارشادات فرمائے ہیں ان کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالنا۔ قرآن کریم میں متعدد جگہ یہ بات آئی ہے کہ اللہ کے رسول کی اطاعت کرو، اطاعت کا مطلب یہی ہے کہ آپؐ نے جو احکام دیئے ہیں ان پر عمل کرو، آپؐ نے جو کچھ کیا ہے تم بھی ایسا ہی کرو۔ سورۃ الاحزاب (آیت ۲۱) میں ارشاد پاک ہے: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوْا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا﴾ بخدا! واقعہ یہ ہے کہ تمہارے لئے اللہ کے رسول میں عمدہ نمونہ ہے، اس کے لئے جو اللہ سے اور آخرت کے دن سے ڈرتا ہے اور بکثرت اللہ کو یاد کرتا ہے۔ پس اگر طلبہ اس مقصد کا استحضار کر کے احادیث شریفہ پڑھیں گے تو ان کو فائدہ ہوگا، ورنہ سعی لاحاصل رہے گی۔

دوسرا مقصد: قانون سازی کرنا۔ یعنی احادیث سے دستور وآئین اسلامی بنانا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے

دنیا میں زندگی گذارنے کے لئے ایک دستور نازل کیا ہے جس کا مأخذ قرآن وحدیث ہیں۔تمام احکام شرعیہ انہی دو سے ماخوذ ہیں، طلبہ کو چاہئے کہ حدیث پڑھتے ہوئے اس مقصد کو بھی نگاہ سے اوجھل نہ ہونے دیں۔

ایک المیہ:

احکام شرعیہ کے مصادر قرآن وحدیث ہیں اور دونوں کا نچوڑ اور خلاصہ علم فقہ ہے۔اور مدارس اسلامیہ کا بنیادی مقصد انہی کی تعلیم ہے۔مگر بڑا المیہ یہ ہے کہ مدارس میں فقہ وحدیث کی تو کافی مقدار پڑھائی جاتی ہے مگر قرآنِ کریم کی حیثیت مظلوم صحیفہ کی ہے۔ پہلے ترجمہ پڑھایا جاتا ہے، جبکہ طالب علم کا ذہن پختہ نہیں ہوتا پھر جلالین پڑھائی جاتی ہے جو قرآن کا عربی ترجمہ ہے اور اس کے بھی چند پارے باقاعدہ پڑھائے جاتے ہیں باقی ورق گردانی کی جاتی ہے۔ پھر آگے نہ تو قرآن کی تعلیم ہے نہ فضلاء اپنے طور پر تفسیروں کی مدد سے قرآن کا مطالعہ کرتے ہیں۔ پھر قانون سازی کی صلاحیت کیسے پیدا ہوسکتی ہے؟ حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہ نے مالٹا جیل سے لوٹنے کے بعد فرمایا تھا کہ جیل کی تنہائیوں میں غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آئی ہے کہ امت کی زبوں حالی قرآن سے دوری کی وجہ سے ہے۔اس لئے ہمارے طلباء اور فضلاء کو چاہئے کہ وہ قرآن کریم کی طرف خصوصی توجہ مبذول فرمائیں۔روزانہ کچھ نہ کچھ حصہ قرآن کریم کا تفسیروں کی مدد سے ضرور پڑھیں، اور فارغ ہونے کے بعد مساجد ومجالس میں درس قرآن کا اہتمام کریں۔

حدیث کی وجہ تسمیہ:

حدیث کے لغوی معنی: بات بھی ہیں اور نئی چیز بھی۔ چونکہ احادیثِ شریفہ میں غالب حصہ ارشاداتِ نبویہ کا ہے اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے اور غالباً یہ اصطلاح سورۃ الضحیٰ کی آخری آیت سے لی گئی ہے۔ارشاد پاک ہے: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ یعنی آپ اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کیجئے۔آپ کے بیان فرمائے ہوئے علوم ومعارف اللہ کے انعامات ہیں اس لئے فعل امر حدِّث سے حدیثٌ: فعیلٌ کا وزن بنایا گیا ہے جو اسم مفعول کے معنی میں ہے۔یعنی آپ کی بیان کی ہوئی باتیں۔نیز حدیث: قدیم کی ضد بھی ہے۔قرآن کریم جو اللہ کا کلام ہے قدیم ہے اس کے بالمقابل نبی پاک ﷺ کی باتیں حدیث یعنی غیر قدیم ہیں۔

تقلید کا بیان

فن حدیث علی وجہ البصیرت شروع کرنے کے لئے جن باتوں کا جاننا ضروری ہے ان میں سے بیشتر باتیں بیان ہوچکی ہیں۔ چند اور رہ گئی ہیں۔ان میں سے ایک بات ہے: تقلید کیوں ضروری ہے؟ غیر مقلدین نے شور مچا رکھا ہے کہ ائمۂ اربعہ کی تقلید حرام ہے۔ یہ ان ائمہ کو رب بنانا ہے اس لئے شرک ہے۔ وہ لوگوں سے کہتے ہیں کہ تقلید چھوڑو

اللہ ورسول کی اطاعت کرو، اس لئے اس مسئلہ کی حقیقت بھی سمجھ لینی چاہئے۔

غیر مقلدین: لوگوں کے ذہنوں میں تقلید کا یہ غلط مفہوم بٹھاتے ہیں کہ تقلید کے معنی ہیں: اپنے گلے میں پٹاڈال کر رسّی دوسرے کے ہاتھ میں دیدینا تاکہ وہ جہاں چاہے لے جائے، تقلید کا یہ غلط مفہوم آدمی کو یہ سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ ہم بیوقوف کیوں بنیں؟! اللہ نے ہمیں عقل دی ہے، ہم جانور کی طرح گلے میں پٹاڈال کر رسّی دوسرے کے ہاتھ میں کیوں دیدیں؟! اس لئے پہلے تقلید کا صحیح مفہوم سمجھنا چاہئے۔

تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے۔ قلّد قلادۃً کے معنی ہیں: ہار پہنانا۔ اور مجازی معنی ہیں: عہدہ سونپنا۔ جیسے: قلّد القاضِیَ: بادشاہ نے قاضی بنایا۔ اور خود ہار پہننے کے لئے باب تفعُّل سے تَقَلُّد آتا ہے تقلید نہیں آتا۔

مثال سے وضاحت: آج کی فلائٹ سے تین پارٹیوں کے تین لیڈر آرہے ہیں۔ ایک: کانگریس کا، دوسرا: بی جے پی کا۔ تیسرا: لوک دل کا۔ تینوں پارٹیوں کے ورکر پھول ہار لے کر ایرپورٹ پہنچ گئے۔ فلائٹ آئی۔ پہلے کانگریس کا لیڈر نکلا اس کی پارٹی کے لوگوں نے نعرہ لگایا جب وہ قریب آیا تو سب نے اس کو ہار پہنایا۔ پھر جب وہ چلا تو سب اس کے پیچھے چل پڑے۔ یہ تقلید ہے اور یہی اتباع ہے، یعنی پہلے عقیدت کا ہار پہنانا پھر اس کے پیچھے چلنا۔ دوسرے لوگ ابھی کھڑے ہیں۔ تھوڑی دیر بعد بی جے پی کا لیڈر نکلا اس کی پارٹی کے ورکروں نے نعرہ بازی کی، اپنے لیڈر کو عقیدت کا ہار پہنایا اور وہ اس کے پیچھے ہو لئے یہ اس کی تقلید ہے یہی عمل لوک دل کے ورکروں نے کیا جب ان کا لیڈر نکلا۔

یہ ایک مثال ہے یہ سمجھنے کے لئے کہ تقلید کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں: ایک عقیدت کا ہار پہنانا۔ دوسری اس کے پیچھے چلنا۔ جب یہ دو چیزیں جمع ہونگی تو تقلید ہوگی ورنہ نہیں۔ اگر ہار تو پہنایا مگر پیچھے نہیں چلا یا عقیدت کا ہار پہنائے بغیر پیچھے چلا تو یہ تقلید نہیں ہے۔

تقلید ائمہ کا بھی یہی مطلب ہے۔ جن مسلمانوں کو جس مجتہد سے عقیدت ہے وہ اس کو اپنا بڑا تسلیم کرتے ہیں پھر وہ جو احکام فرعیہ بیان کرتا ہے اس کی اتباع کرتے ہیں، یہی تقلید ہے۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تقلید اور اتباع ایک چیز ہیں۔ زمانوں کے بدلنے سے اصطلاحات بدلتی ہیں مگر اصطلاحات بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی، جیسے آپ جس چیز کو تصوف کہتے ہیں پہلے اس کو زہد اور احسان کہتے تھے۔ قرآن وحدیث میں یہی الفاظ آئے ہیں۔ حدیث جبرئیل میں لفظ احسان استعمال کیا گیا ہے۔ اور حدیث کی کتابوں میں أبواب الزُهد قائم کئے گئے ہیں۔ پھر عرصہ کے بعد تصوف اور صوفی الفاظ استعمال کئے جانے لگے، جبکہ اللہ کے نیک بندے صوف یعنی اون کے کپڑے پہننے لگے، یہ تین زمانوں میں تین اصطلاحیں استعمال ہوئیں مگر حقیقت سب کی ایک ہے اسی طرح پہلے لفظ اتباع استعمال ہوتا تھا۔ قرآن کریم میں یہی لفظ آیا ہے پھر عرصہ کے بعد لفظ تقلید کا استعمال شروع ہوا۔ مگر حقیقت دونوں کی ایک ہے۔

تقلید اور تقلید شخصی کا وجوب بدیہی ہے:

یعنی یہ بات بے دلیل تسلیم کرلینی چاہئے۔ کیونکہ یہ دونوں وجوب لذاتہ نہیں ہیں بلکہ لغیرہ ہیں۔ اور جو چیز لذاتہ واجب ہو اس کی دلیل کا مطالبہ تو کیا جاسکتا ہے مگر جو چیز لغیرہ واجب ہو اس کی دلیل کا مطالبہ نہیں کرسکتے۔ اس کے وجوب کا مدار اس غیر پر ہوتا ہے، اگر اس غیر میں کسی حکم کو واجب کرنے کی صلاحیت ہے تو فبہا ورنہ قصہ بالائے طاق! اسی طرح جو چیز لذاتہ ممنوع ہوتی ہے اس کی دلیل کا تو مطالبہ کرسکتے ہیں مگر جو چیز لغیرہ ممنوع ہوتی ہے اس کی دلیل مانگنا درست نہیں بلکہ اس غیر میں غور کرنا چاہئے، اگر اس غیر میں حرمت کی صلاحیت ہے تو فبہا ورنہ بات ختم! جیسے عورتوں کا نمازوں کے لئے مساجد میں جانا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے۔ مسجدیں مردوں کی جاگیر نہیں ہیں، مساجد مسلمانوں کے لئے ہیں اور عورتیں بھی مسلمان ہیں۔ دورِ نبوی میں اور آج بھی حرمین میں بھی عورتیں نماز کے لئے مسجد میں جاتی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فی حد ذاتہ کوئی ممانعت نہیں۔

البتہ عورتوں کا نماز کے لئے مساجد میں جانا فتنہ کا باعث ہے اور عورتوں کے بدلے ہوئے احوال کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کو گھروں میں نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے، ترمذی شریف میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد آیا ہے کہ عورتوں کے یہ بدلے ہوئے حالات اگر نبی پاک ﷺ کے سامنے آتے تو آپ خود ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیتے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں اور اس کے بعد عورتیں مسجدوں میں آتی تھیں پھر جب ان کے احوال بگڑے تو بعد کے انبیائے بنی اسرائیل نے ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا (حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول پورا ہوا) اس ارشاد سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ ممانعت لغیرہ ہے۔

اور فتنہ کا مطلب یہ ہے کہ تین نمازیں اندھیرے میں آتی ہیں۔ مغرب پڑھ کر لوٹتے ہیں تو اندھیرا ہوجاتا ہے، عشاء کی دونوں جانب اندھیرا ہے اور فجر کے لئے جب مسجد جاتے ہیں اس وقت اندھیرا ہوتا ہے، اور بعض عورتوں کے گھر مسجد سے فاصلہ پر بھی ہوسکتے ہیں۔ اور ہر نماز میں شوہر یا محرم مسجد میں لانے والا موجود نہیں ہوتا اور بجلی کا بھی ٹھکانہ نہیں رہتا اور آج کے نوجوان مردوں اور عورتوں کے احوال لوگ جانتے ہیں۔ پس گھر اور مسجد کے درمیان آنے جانے میں فتنہ کا اندیشہ ہے، اس غیر کی وجہ سے عورتوں کو منع کیا جاتا ہے۔

اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ تقلید بھی فی نفسہ واجب نہیں۔ کیونکہ مجتہدین کے لئے تقلید ضروری نہیں بلکہ جائز بھی نہیں۔ حالانکہ وہ بھی مسلمان ہیں۔ بلکہ تقلید کا وجوب لغیرہ ہے۔ اور وہ غیر دین سے واقف نہ ہونا ہے جب دین پر عمل واجب ہے اور ہر مسلمان دین سے واقف نہیں تو تقلید کے بغیر چارہ کیا ہے، اور اللہ کا ارشاد ہے: ﴿فَاسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ یعنی اگر تم دینی باتوں سے واقف نہیں ہو تو دین جاننے والوں سے پوچھو، اور وہ جو

احکام شرعیہ بتائیں اس پر عمل کرو، یہی تقلید اور اتباع ہے۔

اسی طرح تقلید شخصی یعنی کسی معین امام کی تقلید بھی فی نفسہ واجب نہیں بلکہ لغیرہ واجب ہے۔ دور اول میں یعنی صحابہ وتابعین کے زمانہ میں تقلید شخصی نہیں تھی جو بھی عالم مل جاتا لوگ اس سے مسائل پوچھتے تھے اور اس پر عمل کرتے تھے اس لئے کہ اس زمانہ میں دلوں کے احوال درست تھے۔ لوگ اختلاف کی صورت میں احتیاط کا پہلو اپناتے تھے مگر بعد میں یہ صورت حال باقی نہ رہی۔ اب لوگ رخصتوں کے طلب گار ہیں اب اگر معین امام کی تقلید واجب نہیں قرار دی جائے گی تو تشہی کا دروازہ کھل جائے گا۔ لوگ مجتہدین کی فقہوں میں سے رخصتیں ڈھونڈھیں گے جہاں سہولت کا قول ملے گا اس کو لے لیں گے پس یہ دین پر عمل کہاں ہوا یہ تو خواہش نفس کی پیروی ہوئی، اس غیر کی وجہ سے تقلید شخصی کو واجب قرار دیا گیا ہے اس پر دلیل کا مطالبہ صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں نفس تقلید کا جوب بدیہی ہے کیونکہ جب دنیا کا کوئی معاملہ تقلید کے بغیر انجام نہیں پا سکتا: کوئی سنار تقلید کے بغیر سنار نہیں بن سکتا، لوہار لوہار نہیں بن سکتا، سائنس دان سائنس دان نہیں بن سکتا، زندگی کی گاڑی اگلوں کی پیروی کے بغیر ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی: بچہ باپ کی انگلی پکڑ کر ہی چلنا سیکھتا ہے پھر دین کا معاملہ ہی ایسا غیر اہم کیوں ہو گیا کہ ہر شخص جو چاہے کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ دین میں بہر حال تقلید کرنی ہے، خواہ ائمۂ حق کی تقلید کرو یا گمراہ لوگوں کی تقلید کرو، تقلید بہر حال ضروری ہے۔

وجوبِ تقلید کے دلائل:

قرآن وحدیث میں وجوب تقلید کے بہت سے دلائل ہیں۔ ان میں سے ایک یہ آیت ہے: ﴿وَالسَّابِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْأَنْهٰرُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾ ترجمہ: اور جو مہاجرین وانصار سابق ومقدم ہیں اور جن لوگوں نے اخلاص کے ساتھ ان کی پیروی کی اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اللہ سے راضی ہوئے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے ایسے باغات تیار کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے یہ بڑی کامیابی ہے۔

مہاجرین وانصار کا یہ اتباع کرنے والے کون لوگ ہیں؟ یہ بعد میں آنے والے لوگ ہیں۔ جیسے: ریل گاڑی کے ساتھ ڈبے لگتے ہیں اسی طرح امت کی بھی ایک زنجیر ہے۔ سابقین اولین انجن ہیں بعد کے لوگ اس کے ڈبے ہیں۔ یہ سلسلہ اسی طرح قیامت تک چلتا رہے گا اور سب سے اللہ تعالیٰ خوش ہیں اور وہ سب اللہ سے خوش ہیں۔ اس آیت سے الفاظ کے عموم کا اعتبار کرتے ہوئے تقلید کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ اس میں تو امر کا صیغہ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اِخبار انشاء کو متضمن ہوتے

ہیں جیسے: لا إیمان لمن لا أمانة له میں یہ حکم ہے کہ امانت داری اختیار کرو، اور لاصلوٰۃ لجار المسجد إلا فی المسجد میں یہ حکم ہے کہ مسجد کے پڑوسی کو چاہئے کہ وہ مسجد میں جا کر نماز پڑھے، اسی طرح ﴿وَالَّذِیْنَ اتَّبَعُوْھُمْ﴾ میں یہ حکم ہے کہ گذشتہ نیک لوگوں کی اتباع کرو، اسی سے اللہ تعالیٰ خوش ہونگے۔ پس اس سے فی الجملہ تقلید کا وجوب ثابت ہوا۔

غیر مقلدین پکے مقلد ہیں:

اوپر یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ تقلید ناگزیر ہے۔ تقلید کے بغیر زندگی آگے نہیں بڑھ سکتی اور غیر مقلدین جو تقلید کا انکار کرتے ہیں وہ بھی پکے مقلد ہیں۔ ہم ائمۂ اربعہ کی تقلید کرتے ہیں اور ضرورت کے وقت ایک دوسرے سے مسائل پوچھتے بھی ہیں اور لیتے بھی ہیں۔ یورپ وامریکہ میں بھی شوافع مجھ سے مسئلے پوچھتے ہیں اور میں ان کی راہنمائی کرتا ہوں۔ اور زوج مفقود ومتعنِت وغیرہ کے احکام حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے الحیلة الناجزة میں فقہ مالکی سے لئے ہیں مگر کوئی غیر مقلد: کسی حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی سے کبھی کوئی مسئلہ نہیں پوچھتا وہ اپنے مسلک کے عالم ہی سے مسئلہ پوچھتے ہیں۔ پس وہ تقلید میں جامد ہیں۔

مگر یہ ایسا فرقہ ہے جس پر کوئی نام فٹ نہیں آتا۔ غیر مقلد کہو تو صحیح نہیں کیونکہ وہ پکے مقلد ہیں۔ اصحاب ظواہر کہو یعنی نصوص کا ظاہری مطلب لینے والے، نص کی گہرائی میں نہ اترنے والے اور قیاس کو حجت نہ ماننے والے کہو تو یہ نام بھی صحیح نہیں کیونکہ حوادث کا دھارا رکنے والا نہیں۔ نت نئی باتیں پیش آتی رہتی ہیں جن کے احکام نصوص سے نکالنے ضروری ہیں۔ اصحابِ ظاہر بھی باب القیاس پڑھے بغیر ان کے احکام نکالتے ہیں اور اوندھا مارتے ہیں، جب سونا چاندی کے سکوں کی جگہ بینک نوٹ نکلے تو انھوں نے فتوی دیا کہ نوٹوں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ کیونکہ یہ سامان ہے زر نہیں۔ اس طرح انھوں نے فتوی دیا تھا کہ نوٹوں میں سود بھی نہیں، جب لوگوں نے بہت لعنت ملامت کی تب انھوں نے اپنا فتوی بدلا۔

پھر انگریزی دور میں انھوں نے باقاعدہ حکومت میں درخواست دے کر اپنا نام اہلِ حدیث رجسٹرڈ کرایا۔ اس نام کا مطلب وہی ہے جو اہل القرآن کا ہے، اہل قرآن یعنی صرف قرآن کو حجت ماننے والے، اس سے نیچے کی چیزوں کی حجیت کا انکار کرنے والے، اسی طرح اہل حدیث کا مطلب ہے قرآن کے بعد حدیث کو بھی حجت ماننے والے، اور اس سے نیچے کی چیز یعنی اجماع امت کی حجیت کا انکار کرنے والے۔ اور ہم ہیں اہل السنہ والجماعہ یعنی قرآن کے بعد سنت واجماع کی حجیت کے قائل۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ پھر جب سعودیہ میں پیٹرول نکلا تو انھوں نے اپنا نام اہل حدیث بھی چھوڑ دیا اور خود کو سلفی کہنے لگے، سلفیت علم کلام کا ایک مسلک ہے جو امام احمد رحمہ اللہ سے چلا ہے

اور سعودیہ والے جس طرح فقہ میں حنبلی ہیں، علم کلام میں سلفی ہیں، غیر مقلدین نے یہ نام اختیار کر کے اس کو ظاہریت کے معنی پہنائے۔ جیسے قادیانی: محمد رسول الله میں نام پاک محمد سے مرزا غلام احمد قادیانی کو مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح یہ لوگ سلفی سے غیر مقلد مراد لیتے ہیں۔ یہ ایک بہت بڑا دھوکا ہے جو وہ دنیا کو دے رہے ہیں۔

اس جماعت کا ایک نام لامذہب بھی ہے یہ غیر مقلد کا عربی ترجمہ ہے۔ پس عربی میں ان کو لامذہب کہنا درست ہے۔ مگر اردو میں لامذہب کہنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اردو میں مذہب بمعنی دین ہے، تعلیم الاسلام کے شروع میں سوال وجواب ہیں: سوال: تم کون ہو؟ یعنی مذہب کے لحاظ سے تمہارا کیا نام ہے؟ جواب: مسلمان! اور عربی میں مذہب کے معنی ہیں: مسلک۔ کہا جاتا ہے: كذا في مذهب أبي حنيفة، كذا في مذهب الشافعي غرض عربی میں لامذہب اور لامذہبیہ کا استعمال درست ہے۔ مگر اردو میں ان کو لامذہب کہنا درست نہیں کیونکہ وہ بھی مسلمان ہیں اگرچہ گمراہ ہیں اللہ انہیں ہدایت دے۔

اہل السنہ والجماعہ:

امت کے سواد اعظم کا نام اہل السنہ والجماعۃ ہے۔ کیونکہ قرآن کی حجیت پر تو سب متفق ہیں۔ قرآن کے بعد کوئی چیز حجت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ فرقہ اہل قرآن قرآن سے نیچے کسی بھی چیز کی حجیت کا قائل نہیں۔ اس لئے وہ کافر ہے (فتاوی رحیمیہ ۱:۴) پھر ایک فرقہ کہتا ہے کہ قرآن کے بعد حدیثیں بھی حجت ہیں اور ائمہ اربعہ کے متبعین کہتے ہیں کہ حجت شرعیہ سنت ہے حدیث نہیں۔ اس لئے ان کا نام اہل السنہ ہوا۔ پھر اختلاف ہوا کہ حدیث یا سنت کے بعد کوئی چیز حجت ہے یا نہیں؟ اہل حدیث کسی بھی چیز کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور امت کا سواد اعظم اجماع امت کو بھی حجت مانتا ہے، اس لئے ان کے نام میں والجماعۃ کا اضافہ کیا گیا۔ یعنی وہ لوگ جو قرآن کے بعد سنت واجماع کو بھی حجت مانتے ہیں۔

حدیث اور سنت میں فرق:

حدیث چار چیزوں کا نام ہے: نبی ﷺ کے ارشادات، آپؐ کے کئے ہوئے کام، آپ کی تقریرات وتائیدات، اور آپؐ کے ذاتی اوصاف، اور سنت کے معنی ہیں: دینی راستہ: الطريقة المسلوكة في الدين پس حدیث اور سنت میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے اور جہاں من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تین مادے ہوتے ہیں: دو افتراقی اور ایک اجتماعی۔ جو حدیثیں نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہیں، جیسے: صوم وصال اور چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کا جواز، یا وہ حدیثیں منسوخ ہیں یہ سب حدیثیں تو ہیں مگر سنت نہیں، کیونکہ یہ احکام امت کے لئے نہیں ہیں —— اور خلفاء راشدین نے ملک وملت کی تنظیم کے سلسلہ میں جو کام کئے ہیں وہ سنت ہیں حدیث نہیں ہیں۔ جیسے عہد فاروقی میں با جماعت بیس رکعت تراویح کا نظام بنا اور عہد عثمانی میں جمعہ کی پہلی اذان بڑھائی گئی یہ سنت ہیں حدیث نہیں۔

اور جو حدیثیں معمول بہا ہیں، منسوخ یا خاص نہیں ہیں وہ سنت بھی ہیں اور حدیثیں بھی، پس ہم اہل حدیث نہیں ہیں کہ کسی بھی حدیث پر عمل کرنے لگیں۔ جیسے غیر مقلدین کے یہاں نکاح کی تحدید نہیں جتنی چاہیں بیویاں کر سکتے ہیں، کیونکہ حضور ﷺ کے نکاح میں ایک ساتھ نو بیویاں رہی ہیں۔ بلکہ ہم اہل السنہ ہیں یعنی جو حدیثیں معمول بہا ہیں انہی پر ہم عمل کرتے ہیں اور خلفاء راشدین کی سنتوں کو بھی مانتے ہیں۔

ایک اہم بات: احادیث میں سنت کو مضبوط پکڑنے کا حکم دیا گیا ہے۔ کسی ایک حدیث میں بھی حدیث کو مضبوط پکڑنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ ارشاد ہے:

(۱) عليكم بِسُنَّتِيْ وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ. — میری سنت لازم پکڑو اور میرے خلفاء کی سنت کو لازم پکڑو جو راہ یاب ہدایت مآب ہیں ان خلفاء کی سنت کو مضبوط پکڑو اور ان کو داڑھوں سے تھام لو (مشکوۃ حدیث ۱۶۵ باب الاعتصام)

اس حدیث میں سنت کو مضبوط پکڑنے کا حکم ہے حدیث کو مضبوط پکڑنے کا حکم نہیں ہے۔ نیز اس میں خلفاء راشدین کی سنتوں کو اپنانے کا تاکیدی حکم ہے بها اور عليها کی ضمیروں کا مرجع سنة الخلفاء ہے۔ کیونکہ وہی اقرب ہے۔ نیز اسی کی تاکید ضروری تھی سنت نبوی کی اطاعت تو ہر مسلمان تسلیم کرتا ہے نیا حکم خلفاء کی سنت کا التزام ہے۔

(۲) من تمسك بسنتي عند فساد أمتي إلى آخره. — یعنی جب امت میں بگاڑ پھیل جائے اس وقت جو میری سنت کو مضبوط پکڑے گا اس کے لئے یہ ثواب ہوگا (مشکوۃ حدیث ۱۷۶)

اس میں بھی بسنتی فرمایا ہے بحدیثی نہیں فرمایا۔

(۳) تركت فيكم أمرين لن تضلُّوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله. — یعنی میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جاتا ہوں: اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت جب تک تم ان دونوں کو مضبوط تھامے رہو گے ہرگز گمراہ نہیں ہوؤ گے (مشکوۃ حدیث ۱۸۶)

ہاں حدیثوں کو یاد کرنے کے فضائل آئے ہیں اور دوسروں تک پہنچانے کے بھی فضائل آئے ہیں۔ چنانچہ امت نے تمام حدیثیں محفوظ رکھیں، مخصوص اور منسوخ احادیث کو بھی یاد رکھا اور ہم تک پہنچایا۔ مگر جہاں تک ہدایت کا تعلق ہے سب روایات میں سنت کو مضبوط پکڑنے کا حکم دیا گیا ہے اور اجماع کی حجیت پہلے بیان کی جاچکی ہے اس لئے ہم اہل السنہ والجماعہ ہیں۔

اور یہ نام ایک حدیث شریف سے لیا گیا ہے۔ روایت میں ہے کہ یہود کے اتنے فرقے ہوئے اور نصاری کے اتنے اور میری امت ان سے ایک ہاتھ آگے جائے گی۔ اس کے تہتر فرقے ہونگے جن میں سے صرف ایک جنت میں جائے گا باقی سب جہنم رسید ہونگے۔ پوچھا گیا: یا رسول اللہ! وہ ایک فرقہ کونسا ہے؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: ما أنا عليه

و أصحابی وہ فرقہ وہ ہے جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ پر ہوگا (مشکوٰۃ حدیث ۱۷۱) ما أنا علیہ یعنی نبی ﷺ جس طریقہ پر تھے اسی کا نام سنت ہے اور صحابہ کی جماعت جس طریقہ پر تھی وہ امت کا اجماعی راستہ ہے۔اس حدیث سے اہل السنہ والجماعۃ کا نام لیا گیا ہے۔علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منہاج السنہ میں اہل السنہ والجماعۃ کے یہی معنی بیان کئے ہیں۔فرماتے ہیں: سنت سے مراد نبی پاک ﷺ کا طریقہ ہے اور جماعت سے مراد صحابہ کا اجماع ہے۔ غیر مقلد عالم نواب وحید الزماں صاحب نے بھی نزل الابرار میں یہی معنی بیان کئے ہیں کہ سنت سے مراد حضور ﷺ کا طریقہ اور جماعت سے مراد امت کا اجماع ہے۔

تقلید کن باتوں میں ہے؟

جو باتیں قرآن کریم یا حدیث شریف میں منصوص ہیں ان میں کسی امام کی تقلید نہیں، اللہ اور اللہ کے رسول کی تقلید ہے۔ائمۂ اربعہ کی تقلید صرف تین قسم کے مسائل میں کی جاتی ہے:

پہلی قسم: جو روایتیں مختلف اور متعارض ہیں، ان میں تقلید کی جاتی ہے، مثلاً: نماز میں رفع یدین کی حدیثیں بھی ہیں اور عدم رفع کی بھی۔ایسے موقع پر عام انسان کیا کرے گا؟ دونوں عمل ایک ساتھ نہیں ہو سکتے، لامحالہ ایک عمل پہلے کا ہوگا، دوسرا عمل بعد کا۔یہ بات کون طے کرے گا؟ ائمہ دین ہی طے کر سکتے ہیں۔پس اس معاملہ میں ان کی تقلید ضروری ہے، جس کو امام اعظم رحمہ اللہ سے عقیدت ہے تو انھوں نے جو بتایا ہے اس پر عمل کرے، جس کو امام شافعی رحمہ اللہ سے عقیدت ہے تو انھوں نے جو بتایا ہے اس پر عمل کرے۔اس کے علاوہ راستہ کیا ہے؟ اس قسم کی دو روایتوں میں سے جو مقدم ہوگی وہ منسوخ ہوگی اور جو بعد کی ہوگی وہ ناسخ ہوگی، اور اگر روایتوں میں تاریخ نہیں ہے تو ائمۂ مجتہدین اپنے اجتہاد سے اس کو طے کریں گے۔

دوسری قسم: ایک حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہوں، ذہن دونوں طرف جاتا ہو، ایسی صورت میں کونسا مطلب لیا جائے گا؟ یہ بات بھی تقلید کی راہ سے طے ہو سکتی ہے، جسے جس امام سے عقیدت ہے اس کے بتائے ہوئے مطلب پر عمل کرے، جیسے: أمر بلال أن یشفع الأذان ویوتر الإقامة میں یوتر الإقامة کا کیا مطلب ہے؟ ایتار کلماتی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسا کہ ائمہ ثلاثہ نے سمجھا ہے، اور ایتار صوتی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے سمجھا ہے، پس جس کو جس امام سے عقیدت ہو اس سے پوچھ کر عمل کرے۔

تیسری قسم: کوئی مسئلہ قرآن وحدیث کی اوپری سطح میں نہ ہو، ڈبکی (غوطہ) لگا کر اندر جانا ضروری ہو اور تہہ میں سے حکم شرعی لانا ضروری ہو، اور ظاہر ہے دریا میں ہر شخص ڈبکی نہیں لگا سکتا، جو غواصی میں ماہر ہیں وہی غوطہ لگا سکتے ہیں، مثلاً: مرد وعورت کے مادّے ملا کر ٹیوب میں رکھے گئے، اور بچہ پیدا ہوا، یہ بچہ ثابت النسب ہے یا نہیں؟ بچہ حلالی

ہے یا حرامی؟ اس کا نسب کس سے ثابت ہوگا؟ قرآن وحدیث میں یہ مسئلہ منصوص نہیں، ایسے مسئلے فقہاء ہی نکال سکتے ہیں، ماوشما نہیں نکال سکتے، ایسے مسائل استنباطی مسائل کہلاتے ہیں ان میں ائمہ کی تقلید ضروری ہے۔

تنبیہ: بعض لوگ عوام کو دھوکہ دیتے ہیں، کہتے ہیں کہ تم قرآن وحدیث پر عمل نہیں کرتے۔ ابوحنیفہ وشافعی کے قول پر عمل کرتے ہو۔ ایسا نہیں ہے، وہ غلط بیانی سے کام لیتے ہیں، صرف مذکورہ تین قسم کے مسائل میں تقلید کی جاتی ہے، کیونکہ ان میں تقلید کے علاوہ چارہ نہیں، کسی نہ کسی سے پوچھنا ہوگا، وہ جو کہے گا اس پر چلنا ہوگا، البتہ قرآن وحدیث میں جو منصوص مسائل ہیں ان میں کسی کی تقلید نہیں۔

مذاہب اربعہ کو اختیار کرنے کی تاکید

اور

ان کو چھوڑنے اور ان سے باہر نکلنے کی سخت ممانعت

یہ مضمون رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ (۲:۶۷۳) سے قارئین کے فائدہ کیلئے یہاں لکھا جارہا ہے! مرتب

مذاہب اربعہ کو ماننے میں عظیم مصلحت ہے اور ان سے اعراض کرنا بڑے فساد کا باعث ہے۔ اور اس کی تین دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ شریعت کی معرفت میں سلف پر اعتماد کریں۔ تابعین نے اس معاملہ میں صحابہ پر، اور تبع تابعین نے تابعین پر اعتماد کیا ہے۔ اسی طرح امت کے ہر طبقہ میں علماء نے متقدمین پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہ طریقہ عقلاً بھی پسندیدہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت کی معرفت یا تو نقل کے ذریعہ ہو سکتی ہے یا استنباط کے ذریعہ۔ اور نقل کی صحیح صورت اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہر طبقہ اپنے سابق طبقہ سے پیہم لیتا چلا آئے۔ اور استنباط کے لئے یہ ضروری ہے کہ متقدمین کے مذاہب معلوم ہوں تاکہ کسی بھی جگہ پر ان کے اقوال سے خروج کی بنا پر خرق اجماع لازم نہ آئے۔ اور تاکہ اپنے قول کو انہی کے قول پر مبنی کرے۔ اور اس معاملہ میں ان کے اقوال سے اعانت حاصل کرے۔ اس لئے تمام فنون جیسے علم صرف، نحو، طب، شاعری، لوہاری، بڑھئی کا پیشہ اور زرگری: ہر صنعت صرف اس صورت میں حاصل ہوتی ہے جب اہل صنعت کی صحبت اختیار کی جائے۔ ان کی صحبت کے بغیر صنعت کا حصول اگرچہ عقلاً ممکن ہے مگر عملاً ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔

اور جب یہ متعین ہوگیا کہ سلف کے اقوال پر اعتماد ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے قابل اعتماد اقوال صحیح سند کے ساتھ مروی ہوں یا ان کی مشہور کتابوں میں مدون ہوں۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی خدمت کی جاچکی ہو۔ بایں طور کہ ان کے محتملات میں سے راجح کو بیان کردیا گیا ہو، بعض مواقع میں ان کے عموم کی تخصیص کردی گئی ہو، بعض

مواقع میں ان کے مطلق کو مقید کردیا گیا ہو، ان کے مختلف فیہ مسائل میں جمع کی صورتیں تلاش کرلی گئی ہوں اور ان کی علتیں بیان کردی گئی ہوں۔ ان امور کے بغیر ان پر اعتماد درست نہ ہوگا۔ اور آج مذاہب اربعہ کے سوا کسی اور مذہب کی یہ حالت نہیں۔ البتہ مذہب امامیہ اور مذہب زیدیہ میں بھی یہ صورت موجود ہے مگر وہ گمراہ فرقے ہیں۔ اس لئے ان کے اقوال پر اعتماد درست نہیں۔

دوسری دلیل: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے اِتَّبِعُوا السوادَ الأعظم (مشکوۃ حدیث نمبر ۱۷۴ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ) بڑے جتھے کی پیروی کرو۔ اور چونکہ ان مذاہب اربعہ کے سوا تمام مذاہب فنا ہو چکے ہیں، اس لئے ان کا اتباع سواد اعظم کا اتباع ہے۔ اور ان سے خروج سواد اعظم سے خروج ہوگا۔

تیسری دلیل: یہ زمانہ چونکہ عہد رسالت سے دور ہوگیا ہے اور امانتیں ضائع کردی گئی ہیں، اس لئے یہ جائز نہیں کہ ظالم قضات یا ان مفتیوں کے اقوال پر اعتماد کیا جائے جو خواہشات کے غلام ہیں۔ تاوقتیکہ وہ اپنی بات کو صراحۃً یا دلالۃً سلف میں سے کسی ایسے شخص کی طرف منسوب نہ کریں جو صدق وامانت اور ذہانت میں مشہور ہو چکا ہو اور اس کا یہ قول محفوظ بھی ہو۔ اور نہ اس شخص کے قول پر اعتماد جائز ہے جس کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ وہ اجتہاد کے شرائط کا جامع نہیں۔

پس جب ہم علماء کو دیکھیں کہ وہ سلف کے مذاہب کی حفاظت میں ثابت قدم ہیں تو امید ہے کہ ان کی ان مسائل میں بھی تصدیق کی جائے گی جو انھوں نے سلف کے اقوال سے نکالے ہیں یا کتاب وسنت سے مستنبط کئے ہیں۔ اور جب ہم علماء میں یہ بات نہ دیکھیں تو ان کے اقوال کو راست جاننا بہت بعید ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک ارشاد میں اس طرف اشارہ ہے۔ فرمایا: ''اسلام کو تباہ کرے گا منافق کا قرآن کے ذریعہ جھگڑا کرنا'' اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول میں بھی اشارہ ہے، فرمایا: ''جسے پیروی کرنی ہے وہ گذرے ہوئے لوگوں کی پیروی کرے'' (اس کے بعد ابن حزم کا قول ذکر کیا ہے اور ان پر رد کیا ہے، جو آگے آرہا ہے)

اور شاہ صاحب نے عقد الجید کی تیسری فصل میں جو مذہب کے متبحر اور مذہب کی کتابوں کے حافظ کے بیان میں ہے، مسئلہ رابع میں لکھا ہے کہ تقلید دو طرح کی ہے: واجب اور حرام۔ پھر دونوں کی تفصیل کی ہے۔ اور تقلید واجب کو ''دلالۃً روایت کی پیروی'' قرار دیا ہے۔ پھر آگے فرماتے ہیں:

''جو شخص کتاب وسنت سے ناواقف ہے، اس کے لئے یہ تو ممکن نہیں کہ بذات خود تتبع اور استنباط کرسکے، لازماً وہ کسی فقیہ سے دریافت کرے گا کہ فلاں مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کا کیا حکم ہے؟ اور جب وہ فقیہ اس کو بتائے گا تو وہ اس کی اتباع کرے گا۔ خواہ فقیہ کا یہ قول صریح نص سے ماخوذ ہو یا اس سے مستنبط ہو یا کسی منصوص پر مقیس ہو۔ یہ تمام صورتیں رسول اللہ ﷺ سے روایت ہی کی صورتیں ہیں، اگرچہ یہ روایت دلالۃً ہے۔ اور اس صورت کی صحت پر نہ صرف قرناً بعد قرنٍ پوری امت کا اتفاق رہا ہے، بلکہ تمام امتیں اپنے شرائع کے بارے میں اس صورت پر متفق ہیں''

اور شاہ صاحب نے جہاں تقلید پر تنقید کی ہے وہ اس تقلید پر کی ہے جس میں کسی غیر نبی کو واجب الطاعت ہونے کا درجہ دیدیا جائے۔ اور اس کے قول کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو بھی رد کر دیا جائے۔

مذاہب اربعہ کی تقلید کے جواز پر امت کا اجماع

پوری امت نے یا ان میں سے قابل لحاظ لوگوں نے (یعنی اہل حق نے) ان چار مدوّن ومنقح مذاہب کی تقلید کے جواز پر اتفاق کیا ہے اور یہ اجماع آج تک مستمر ہے اور اس تقلید میں وہ مصلحتیں ہیں جو مخفی نہیں۔ خصوصاً اس زمانہ میں جبکہ ہمتیں پست ہو چکی ہیں اور نفوس خواہشات پلا دیئے گئے ہیں اور ہر ذی رائے اپنی رائے پر ناز کرتا ہے۔

اور ''انصاف'' میں شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ: ''دو صدیوں کے بعد لوگوں میں معین مجتہد کی تقلید کا رجحان پیدا ہوا۔ اور بہت کم لوگ رہ گئے جو کسی معین مجتہد کے مذہب پر اعتماد نہ کرتے ہوں۔ اور یہی چیز اس زمانہ میں واجب تھی''

یعنی دور نبوت سے دور ہو جانے کی وجہ سے امت میں جو اختلافات پیدا ہو گئے تھے اور ناقص استعداد والے مجتہدین کی جو بھرمار ہو گئی تھی، اور ہر شخص اپنی ہی رائے پر رتجھنے لگا تھا اس کا علاج سوائے تقلید شخصی کے اور کچھ نہیں رہ گیا تھا۔ اس لئے تقلید شخصی اسی زمانہ سے واجب ہے۔

تقلید کس کے لئے جائز نہیں؟

علامہ ابن حزم: علی بن احمد ظاہری اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ھ) جو فرقہ ''حزمیہ'' کے بانی ہیں کہتے ہیں کہ تقلید حرام ہے۔ کسی کے لئے بھی جائز نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کا قول بغیر دلیل کے مانے۔ انھوں نے اپنے دعوی کی چار دلیلیں بیان کی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل: سورۃ الاعراف آیت ۲ میں ارشاد پاک ہے: ''پیروی کرو تم اس کی جو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر اور اولیاء (رفیقوں) کی پیروی مت کرو''

اور سورۃ البقرہ آیت ۱۷۰ میں ارشاد پاک ہے: ''اور جب کوئی ان لوگوں سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس کی پیروی کرو، تو وہ جواب دیتے ہیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو اسی پر چلیں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے''

اور سورۃ الزمر آیت ۱۷ میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی تعریف کی ہے جو تقلید نہیں کرتا۔ ارشاد فرماتے ہیں: ''سو آپ میرے ان بندوں کو خوش خبری سنا دیجئے جو اس کلام الٰہی کو کان لگا کر سنتے ہیں، پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں۔ یہی ہیں جن کو اللہ نے ہدایت دی اور یہی وہ عقل مند ہیں''

اور سورۃ النساء آیت ۵۹ میں ارشاد پاک ہے: ''پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے حوالے کر دیا کرو، اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو''

اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے بوقت منازعت بجز قرآن وسنت کے کسی کی طرف معاملہ پھیرنے کی اجازت نہیں دی۔اوراس آیت کے ذریعہ بوقت منازعت کسی بھی قائل کی طرف معاملہ پھیرنے کوحرام کیا ہے۔اس لئے کہ وہ قائل: قران وحدیث کے علاوہ ہے۔

دوسری دلیل: ترک تقلید پر قرون مشہود لہا بالخیر کا اجماع ہے۔تمام صحابہ، تمام تابعین اور تمام تبع تابعین کا اتفاق ہے کہ کوئی شخص اگلوں یا پچھلوں میں سے کسی شخص کی طرف اس طرح قصد نہ کرے کہ وہ اس کے سارے اقوال کو لے۔

پس وہ شخص خوب سمجھ لے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یا امام مالک یا امام شافعی یا امام احمد رضی اللہ عنہم کے تمام اقوال کی پیروی کرتا ہے۔اوران میں سے اپنے پیشوا کے علاوہ کسی کی بھی پیروی نہیں کرتا اور جب تک قرآن وحدیث کے احکام کو کسی خاص شخص کے قول کی طرف نہیں پھیر لیتا، اس پر اعتماد نہیں کرتا وہ پوری امت کا مخالف ہے اور یہ بات یقینی اور شک وشبہ سے بالاتر ہے۔قرون مشہود لہا بالخیر میں اس خیال کا ایک آدمی بھی نہیں تھا۔ایسا شخص مؤمنین کی راہ سے قطعاً علحدہ ہے اور وہ غیر ایمان والوں کی راہ اختیار کر رہا ہے۔اللہ کی پناہ اس مقام سے!

تیسری دلیل: تمام فقہاء نے اپنی اور اپنے علاوہ کی تقلید سے منع کیا ہے۔پس جو ان کی تقلید کرتا ہے وہ ان کی مخالفت کرتا ہے۔

چوتھی دلیل: وہ کونسا امر ہے جس کی وجہ سے ان فقہاء کی تقلید اَولی اور بہتر قرار پائی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کی تقلید کیوں نہیں کی جاتی؟ اگر تقلید جائز ہے تو ان حضرات میں سے ہر ایک اس قابل ہے کہ اس کی تقلید کی جائے۔اوروں کی بہ نسبت یہ حضرات پیشوا ہونے کے زیادہ قابل ہیں۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن حزم کی بات صرف چار شخصوں کے حق میں درست ہے:

اوّل: وہ شخص جسے گونہ اجتہادی صلاحیت حاصل ہے، اگر چہ وہ ایک ہی مسئلہ میں ہو۔یعنی مجتہد کے لئے تقلید حرام ہے۔جو شخص تمام مسائل میں مجتہد ہو اس کے لئے تمام مسائل میں اور جو صرف کسی ایک مسئلہ میں مجتہد ہو اس کے لئے اسی ایک مسئلہ میں تقلید حرام ہے۔

دوم: وہ شخص جس پر صاف واضح ہو گیا ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ حکم دیا ہے، اور اس کی ممانعت فرمائی ہے، اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ یہ امر یا یہ نہی منسوخ بھی نہیں ہے۔اور یہ جاننے کے دو طریقے ہیں:

۱—اس نے مسئلہ میں احادیث اور مخالف وموافق اقوال کا تتبع کر لیا ہو، اور اسے کوئی ناسخ نہ ملا ہو۔

۲—اس نے دیکھا ہو کہ علوم میں تبحر رکھنے والوں کا جم غفیر اس کی طرف گیا ہے، اور اس قول کے مخالف کے پاس قیاس یا استنباط یا اس جیسے دلائل کے سوا کوئی اور حجت نہیں ہے۔پس ایسی صورت میں باطنی نفاق یا ظاہری حماقت کے

سوا، حدیث کی مخالفت کا اور کوئی سبب نہیں ہوسکتا اور اسی شخص کی طرف علامہ عزّ الدین بن عبد السلام رحمہ اللہ (۵۷۷-۶۶۰ھ)(۱) نے اشارہ کیا ہے۔فرماتے ہیں:

''نہایت تعجب کی بات یہ ہے کہ فقہاء مقلدین میں سے بعض اپنے امام کے ماخذ کی کمزوری سے واقف ہوتے ہیں، ایسی کمزوری جس کو دفع کرنے والی کوئی چیز نہیں ہوتی۔پھر بھی وہ اس امام کی تقلید کئے جاتے ہیں۔اور جس شخص کے مذہب کے لئے قرآن وحدیث اور صحیح قیاسات کی شہادت موجود ہوتی ہے اس کو ترک کردیتے ہیں اور اپنے امام کی تقلید پر جمے رہتے ہیں۔بلکہ کتاب وسنت کے ظاہر کو دفع کرنے کے لئے حیلے بہانے گھڑتے ہیں۔اور اپنے امام کے دفاع میں بعید اور باطل تاویلات کرتے ہیں''

نیز فرماتے ہیں:

''لوگ برابر دریافت کرتے رہے ہیں اس عالم سے جو اتفاقاً ان کو مل گیا۔کسی مذہب کی پابندی کے بغیر، اور کسی سائل پر نکیر کئے بغیر (کہ اس نے دوسرے سے مسئلہ کیوں دریافت کیا؟) یہاں تک کہ یہ مذاہب اربعہ اور ان کے لئے تعصب سے کام لینے والے مقلدین پیدا ہوئے۔اب ان میں سے بعض اپنے امام کے مذہب کی پیروی کرتے ہیں، اس کے مذہب کے دلائل سے بعید ہونے کے باوجود، وہ اس طرح اس کی پیروی کرتے ہیں جیسے وہ نبی مرسل ہو۔یہ حق سے بُعد اور درست بات سے دوری ہے، جس کو کوئی بھی عقلمند پسند نہیں کرتا''

اور امام ابوشامہ: عبدالرحمٰن بن اسماعیل دمشقی رحمہ اللہ (۵۹۹-۶۶۵ھ) نے فرمایا:

''جو شخص فقہ میں مشغول ہو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی ایک امام کے مذہب پر نظر کو قاصر نہ کرے۔اور ہر مسئلہ میں اُس بات کی صحت کا اعتقاد رکھے جو کتاب اللہ اور سنت غیر منسوخہ کی دلالت سے قریب تر ہو۔اور یہ بات اس شخص کے لئے آسان ہے جس نے گذشتہ علوم کا بڑا حصہ پختہ کرلیا ہو۔اور اس کو تعصب اور متاخرین کے اختلاف کی راہوں میں غور کرنے سے بچنا چاہئے، کیونکہ یہ چیز وقت کو ضائع کرنے والی ہے اور صاف زمانہ کو گدلا کرنے والی ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ سے ثابت ہے کہ آپ نے اپنی اور اپنے علاوہ کی تقلید سے منع کیا ہے۔ان کے تلمیذ رشید امام مُزنی اسماعیل بن یحییٰ رحمہ اللہ (۱۷۵-۲۶۴ھ) اپنی مختصر کے شروع میں لکھتے ہیں:

''میں نے یہ کتاب امام شافعی رحمہ اللہ کے علوم اور ان کی باتوں کے معانی سے مختصر کی ہے، تاکہ میں ان باتوں کو اس شخص سے قریب کروں جو ان کی تحصیل کا قصد کرتا ہے اور ساتھ ہی میں اس کو یہ بھی بتلا دیتا ہوں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی اور اپنے علاوہ کی تقلید سے منع کیا ہے''

(۱) سلطان العلماء عزالدین: عبدالعزیز بن عبدالسلام دمشقی ثم قاہری رحمہ اللہ ساتویں صدی کے مشہور شافعی فقیہ اور محقق ہیں اور اجتہاد کے رتبہ کو پہنچے ہوئے تھے۔ إلمام فی أدلة الأحکام اور قواعد الأحکام وغیرہ آپ کی تصنیفات ہیں ۱۲

سوم: وہ عامی جو ایک معین فقیہ کی تقلید کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ اس جیسے شخص سے چوک نہیں ہوسکتی اور اس نے جو کچھ کہا ہے وہ یقیناً صحیح ہے۔ اور اس نے دل میں یہ بات ٹھان لی ہے کہ کسی صورت میں وہ اس کی تقلید نہیں چھوڑے گا اگرچہ اس کے خلاف کیسی ہی دلیل سامنے کیوں نہ آجائے۔ اسی شخص کے حق میں وہ روایت ہے جو امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو سورۃ التوبہ کی آیت ۳۱ تلاوت فرماتے ہوئے سنا جس میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ: ''انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا رکھا ہے، اللہ تعالیٰ سے ورے'' آپؐ نے ارشاد فرمایا: ''وہ لوگ ان کی عبادت نہیں کیا کرتے تھے۔ بلکہ جب وہ کسی چیز کو ان کے لئے حلال کرتے تو وہ اس کو حلال سمجھ لیتے اور جب وہ ان پر کسی چیز کو حرام کرتے تو وہ اس کو حرام سمجھ لیتے'' (ترمذی ۲: ۱۳۶ کتاب التفسیر)

چہارم: جو شخص یہ بات جائز نہ سمجھتا ہو کہ مثلاً کوئی حنفی کسی شافعی سے یا کوئی شافعی کسی حنفی سے مسئلہ دریافت کرے۔ یا کوئی حنفی کسی شافعی امام کی اقتداء کرے۔ کیونکہ جو شخص ایسا کرتا ہے وہ قرونِ اولی کے اجماع کی خلاف ورزی کرتا ہے اور صحابہ وتابعین کی بھی مخالفت کرتا ہے۔

اماموں کی معروف تقلید ابن حزم کے قول کا مصداق نہیں:

ابن حزم ظاہری کے مطلقاً حرمت تقلید والے قول کا مصداق وہ شخص نہیں ہے جو صرف رسول اللہ ﷺ کے قول کو دین مانتا ہے۔ اور صرف اس چیز کو حلال وحرام سمجھتا ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے حلال وحرام کی ہے۔ مگر چونکہ وہ نہیں جانتا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا فرمایا ہے۔ اور نہ وہ مختلف احادیث کے درمیان جمع کرنے کا طریقہ جانتا ہے۔ اور وہ کلام نبوی سے استنباطِ احکام کی راہوں سے بھی واقف نہیں۔ اس لئے وہ کسی راہ یاب عالم کی پیروی کرتا ہے۔ اور یہ سمجھ کر تقلید کرتا ہے کہ وہ عالم جو کچھ کہتا ہے یا وہ جو فتوی دیتا ہے اس میں وہ مصیب ہے۔ اور بہ ظاہر وہ عالم رسول اللہ ﷺ کی سنت کا متبع بھی ہے۔ پھر اگر اس مقلد کے سامنے اس عالم کے بارے میں اس کے گمان کے برخلاف بات آتی ہے تو وہ بغیر کسی جدال یا اصرار کے فوراً باز آجاتا ہے۔ تو اس قسم کی تقلید کا کون انکار کرسکتا ہے؟ علماء سے مسائل دریافت کرنے کا اور مسئلہ بتانے کا سلسلہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے برابر چلا آرہا ہے۔ اور یہی تقلید ہے۔ اور اس میں کیا فرق ہے کہ ہمیشہ ایک ہی عالم سے مسئلہ پوچھے یا کبھی ایک سے پوچھے، کبھی دوسرے سے؟ جبکہ اس کا پختہ ارادہ ہو کہ اگر اس عالم کے قول کے خلاف کوئی بات دلیل سے سامنے آئے گی تو وہ فوراً اس عالم کا قول چھوڑ دے گا۔

اور تقلید نادرست کیسے ہوسکتی ہے؟ ہم کسی فقیہ پر ایمان نہیں لائے کہ اللہ تعالیٰ نے فقہ اس پر وحی کی ہے۔ اور ہم پر اس کی اطاعت فرض قرار دی ہے۔ اور نہ ہم یہ مانتے ہیں کہ وہ معصوم ہے۔ اگر ہم ان میں سے کسی کی اقتداء کرتے ہیں تو

صرف یہ سمجھ کر کرتے ہیں کہ وہ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کا عالم ہے۔ اور اس کی بات تین حال سے خالی نہیں:

۱۔۔۔ یا تو اس کی بات صریح کتاب وسنت کی بات ہے۔

۲۔۔۔ یا وہ کسی طرح سے کتاب وسنت سے مستنبط ہے۔

۳۔۔۔ یا اس نے قرائن سے یہ بات جانی ہے کہ فلاں صورت میں حکم فلاں علت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور اس معرفت پر اس کا دل مطمئن ہے۔ اس لئے وہ غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کرتا ہے۔ پس گویا وہ یہ کہتا ہے کہ میرے گمان میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں جہاں یہ علت پائی جائے وہاں وہاں یہ حکم ہوگا اور مقیس (جسے قیاس کیا گیا) اس عموم میں داخل ہے پس یہ بھی رسول اللہ ﷺ ہی کی طرف منسوب ہے۔

مگر یہ ایک گمان ہے۔ اس لئے قیاس ظنی حکم ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی (یعنی قیاسی حکم بھی دلالۃً رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب نہ ہوتا) تو کوئی مؤمن کسی مجتہد کی کبھی تقلید نہ کرتا (کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کوئی واجب الطاعت نہیں) اب اگر ہمیں اس رسول معصوم کی کوئی حدیث صالح (قابل استدلال) سند سے پہنچے، جس کی اطاعت اللہ نے ہم پر فرض کی ہے اور وہ حدیث اس امام کے مذہب کے خلاف ہو، اور ہم اس حدیث کو ترک کردیں، اور اس امام کے ظن وتخمین کی پیروی کرتے رہیں تو ہم سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا؟ اور جس دن لوگ رب العالمین کے روبرو کھڑے ہوں گے ہم کیا عذر پیش کرسکیں گے؟! (رحمۃ اللہ سے اقتباس پورا ہوا۔ یہ ساری بات شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کی ہے)

مصنّفات حدیث کی قسمیں:

احادیث شریفہ کی تصنیف کا طریقہ بھی جاننا ضروری ہے۔ احادیث کئی طرح سے مرتب کی جاتی ہیں اور ہر ایک قسم کی کتاب کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے۔ حدیث کے طالب علم کے لئے مراجعت کتب حدیث کے لئے ان اقسام کا جاننا بھی ضروری ہے۔

۱۔ صِحَاح: صحیح کی جمع ہے، یہ وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ صرف صحیح مرفوع متصل حدیثیں ہی اپنی کتاب میں درج کریں گے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ مصنف اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوا ہے۔ امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ اپنے مقصد میں صد فی صد کامیاب ہیں اور ابن خزیمہ اور ابن حبان اور حاکم وغیرہ اپنے مقصد میں صد فی صد کامیاب نہیں۔ ان کی لکھی ہوئی صحیح کتابوں میں غیر صحیح حدیثیں بھی ہیں۔

۲- جوامع: جامع کی جمع ہے، جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں آٹھ مضامین کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں۔

ان آٹھ مضامین کوایک شعر میں جمع کیا گیا ہے:

سِیَر، آداب وتفسیر وعقائد ❁ فتن، اَشراط واَحکام ومناقب

چنانچہ صحیح بخاری اور سننِ ترمذی جامع کتابیں ہیں۔اور صحیح مسلم جامع نہیں، کیونکہ اس میں تفسیر کا حصہ برائے نام ہے۔

۳- سُنَن: وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث کوابواب فقیہ کی ترتیب سے جمع کیا جاتا ہےان کتابوں کا خاص مقصد مستدلات فقہاء کو جمع کرنا ہے۔ جیسے سنن ترمذی، سنن ابی داوٗد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن دارمی، سنن دار قطنی وغیرہ۔ سُنَن: سُنَّة کی جمع ہےاور سنت اور حدیث کا فرق پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

۴- مَسَانید: مُسند کی جمع ہے۔مسند وہ کتاب ہے جس میں احادیث کوصحابۂ کرام کے ناموں کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو۔یعنی ایک صحابی کی تمام مرویات ایک جگہ ذکر کی گئی ہوں، خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں۔ پھر دوسرے صحابی کی، پھر تیسرے صحابی کی وھلم جراً جیسے مسند امام احمد بن حنبل اور مسند حمیدی وغیرہ(۱)

۵- معاجیم: معجم کی جمع ہے، معجم اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب سے احادیث کوجمع کیا ہو۔یعنی ایک شیخ کی جملہ مرویات بیان کرکے دوسرے شیخ کی مرویات بیان کی ہوں۔ جیسے امام طبرانی کے تین معاجم: کبیر،اوسط اور صغیر۔

۶- مستدرک: اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتابِ حدیث کی ایسی چھُٹی ہوئی حدیثوں کوجمع کیا گیا ہوجومذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں جیسے حاکم نیشاپوری رحمہ اللہ کی صحیحین پر مستدرک۔

۷- مستخرج: اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کواپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہوجس میں مصنف کا واسطہ نہ آتا ہوجیسے اسماعیلی کا مستخرج بخاری شریف پر، اور ابوعوانہ کا مستخرج مسلم شریف پر۔

۸- أجزاء: جُزء کی جمع ہے، جزء اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی خاص مسئلہ سے متعلق تمام روایات یکجا کی گئی ہوں۔ جیسے امام بخاری رحمہ اللہ کی کتابیں جزء القراءۃ اور جزء رفع الیدین۔

۹- افراد وغرائب: ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں کسی ایک محدث کے تفردات کوجمع کیا گیا ہوجیسے دار قطنی رحمہ اللہ نے ایک کتاب میں امام مالک رحمہ اللہ کے افراد وغرائب جمع کئے ہیں۔

۱۰- تجرید: ان کتب حدیث کو کہا جاتا ہے جن میں کسی کتاب کی سندیں اور تکررات کوحذف کرکے صرف صحابی کا نام لے کر حدیثوں کولکھا گیا ہو، جیسے رزین عبدری کی تجرید الصحاح، زَبیدی کی تجرید بخاری، اور قرطبی کی تجرید مسلم۔

۱۱- تخریج: وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی بے حوالہ حدیثوں کی سند اور حوالہ درج کیا گیا ہو، جیسے ہدایہ

(۱) مُسند میم کے پیش کے ساتھ ہے۔اور مَسند: میم کے زبر کے ساتھ: ٹیک لگانے کی جگہ ہے۔بعض طلبہ اس لفظ کے تلفظ میں غلطی کرتے ہیں ۱۲!

کی تخریج میں امام زیلعی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب نصب الرایہ، اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی الدرایہ اور التلخیص الحَبِیْر۔

۱۲- کتب جمع: وہ ہیں جن میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو بحذفِ سند وتکرار جمع کیا گیا ہو۔ جیسے: حمیدی کی الجمع بین الصحیحین اور ابن الاثیر جزریؒ کی جامع الاصول (جس میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے)

۱۳- اطراف: وہ کتب حدیث ہیں جن میں احادیث کے صرف اول کو ذکر کر کے اس کی تمام سندوں کو جمع کیا گیا ہو۔ یا کتابوں کی تقیید کے ساتھ اسانید جمع کی گئی ہوں۔ جیسے امام مِزّی رحمہ اللہ کی تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف۔

۱۴- فَهَارِس: وہ کتبِ حدیث ہیں جن میں کسی ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست بنادی گئی ہو، تاکہ حدیث کا تلاش کرنا آسان ہو جائے، جیسے: مفتاح كنوز السنة، اور المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف۔

۱۵- اربعین: (چہل حدیث) وہ کتاب ہے جس میں کم وبیش چالیس حدیثیں کسی ایک موضوع سے متعلق یا مختلف ابواب سے متعلق جمع کی گئی ہوں۔ جیسے امام نووی رحمہ اللہ کی الأربعين (اربعینیات بے شمار لکھی گئی ہیں)

۱۶- موضوعات: وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعہ (گھڑی ہوئی حدیثوں) کو جمع کیا گیا ہے، جیسے ملا علی قاری رحمہ اللہ کی الموضوعات الكبرى اور المصنوع في الأحاديث الموضوع (موضوعاتِ صغری) وغیرہ۔

۱۷- کتب احادیث مشہورہ: وہ کتابیں ہیں جن میں ان احادیث کی تحقیق کی جاتی ہے جو عام طور سے مشہور اور زبان زد ہوتی ہیں۔ مگر عام طور پر ان کی سند کا علم نہیں ہوتا۔ جیسے سخاوی رحمہ اللہ کی المقاصِد الحَسَنَة في الأحاديثِ المُشْتَهَرَة على الألسِنَةِ۔

۱۸- غریب الحدیث: وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث کے کلمات کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کئے جاتے ہیں۔ جیسے ابن الاثیر جزری رحمہ اللہ کی النهاية في غريب الحديث اور زمخشری رحمہ اللہ کی الفائق، اور شیخ محمد بن طاہر پٹنی رحمہ اللہ کی مجمعُ بِحَارِ الأنوار في غرائب التنزيل والآثار۔

۱۹- عِلَل: وہ کتب حدیث ہیں جن میں ایسی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن کی سند پر کلام ہوتا ہے۔ جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ کی كتاب العلل الكبير، اور ابن ابی حاتم رازی رحمہ اللہ کی كتاب الجرح والتعديل۔

۲۰- کتب أذكار: وہ کتابیں ہیں جن میں آنحضور ﷺ سے منقول دعائیں اور اذکار جمع کئے گئے ہوں۔ جیسے امام نووی رحمہ اللہ کی کتاب الأذكار، اور ابن الجزری رحمہ اللہ کی الحِصْنُ الحَصِين۔

۲۱- زوائد: وہ کتابیں ہیں جن میں کسی کتاب کی صرف وہ احادیث لی جاتی ہیں جو کسی دوسری کتاب سے زائد ہیں جیسے علامہ نور الدین ہیثمی کی مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (اس میں مسند احمد، مسند بزّار، مسند ابی یعلی، اور معاجم ثلاثہ طبرانی کی ان زائد احادیث کو جمع کیا گیا ہے جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں) یا جیسے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية۔

ملحوظہ: ان کے علاوہ اور بھی متعدد طریقوں سے حدیث کی کتابیں لکھی جاتی ہیں ہم نے اختصاراًان کا تذکرہ چھوڑ دیا ہے۔

جرح وتعدیل کے بارہ مراتب:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب کے شروع میں جرح وتعدیل کو ملا کر بارہ مراتب قائم کئے ہیں۔ یہ اگر چہ حافظ صاحب کی اپنی مخصوص اصطلاحات ہیں جو انھوں نے تقریب میں استعمال کی ہیں مگر اب عام طور پر یہی اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں، اس لئے ان کا جاننا بھی ضروری ہے۔

مرتبۂ اولیٰ: صحابی ہونا (یہ توثیق کا سب سے اعلیٰ رتبہ ہے۔ تمام صحابۂ کرام بلاشبہ معتبر ہیں)

مرتبۂ ثانیہ: میں وہ روات ہیں جن کی تعدیل ائمہ جرح وتعدیل نے تاکید کے ساتھ کی ہے خواہ صیغۂ اسم تفضیل استعمال کیا ہو، جیسے أوثق الناس یا صفتِ مادحہ کو لفظاً مکرر استعمال کیا ہو، جیسے ثقة ثقة یا معنیً مکرر استعمال کیا ہو، جیسے ثقة حافظ۔

مرتبۂ ثالثہ: میں وہ روات ہیں جن کی تعدیل ائمہ نے ایک صفتِ مادہ کے ساتھ کی ہو۔ جیسے ثقة یا مُتْقِن (احادیث کو مضبوط یاد کرنے والا) یا ثَبْتٌ (مضبوط) یا عَدْلٌ (معتبر)

مرتبۂ رابعہ: میں وہ روات ہیں جو مرتبۂ ثالثہ سے کچھ کم ہیں ان کے لئے حافظ صاحب نے تقریب میں صدوق، لابأس به اور ليس به بأس کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

مرتبۂ خامسہ: میں وہ روات ہیں جو مرتبۂ رابعہ سے کچھ کم ہیں ان کے لئے صدوق سَيِّئُ الحفظ، صَدُوْق يَهِمُ، صَدوق له أوهام، صدوق يُخطِئُ اور صدوق تَغَيَّر بِأَخَرَةٍ (يا بآخره) کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ نیز وہ تمام روات بھی اسی رتبہ میں شامل ہیں جن پر کسی بھی بدعقیدگی کا الزام ہے، مثلاً: شیعہ ہونا، قدری ہونا، ناصبی ہونا، مرجئی ہونا، یا جہمی وغیرہ ہونا۔

مرتبۂ سادسہ: میں وہ روات ہیں جن سے بہت ہی کم احادیث مروی ہیں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی جرح ثابت نہیں جس کی وجہ سے ان کی حدیث کو متروک قرار دے دیا جائے ان کا اگر کوئی متابع ہو تو راوی مقبول ہے ورنہ لَيِّن الحديث (نرم حدیث والا) ہے۔

مرتبۂ سابعہ: میں وہ روات ہیں جن سے روایت کرنے والے تو ایک سے زائد ہیں مگر کسی امام نے ان کی توثیق نہیں کی، ان کے لئے مَستورٌ یا مجهول الحال کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

مرتبۂ ثامنہ: میں وہ روات ہیں جن کی قابل اعتبار توثیق نہیں کی گئی البتہ تضعیف کی گئی ہے۔ اگر چہ وہ تضعیف

مبہم ہو،ان کے لئے ضعیف استعمال کیا ہے۔

مرتبۂ تاسعہ : میں وہ رواۃ ہیں جن سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہے اور کسی امام نے اس کی توثیق نہیں کی۔ان کے لئے مجهول استعمال کیا ہے۔

مرتبۂ عاشرہ: میں وہ رواۃ ہیں جن کی کسی نے بھی توثیق نہیں کی اور ان کی نہایت سخت تضعیف کی گئی ہے۔ان کے لئے متروك، یا متروك الحديث، یا واهي الحديث یا ساقط کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

مرتبۂ حادیہ عشرہ: میں وہ رواۃ ہیں جو کذب کے ساتھ متہم کئے گئے ہیں۔ بایں وجہ کہ ان کی روایت شریعت کے قواعد معلومہ کے خلاف ہے یا لوگوں کے ساتھ بات چیت میں ان کا جھوٹ بولنا ثابت ہو چکا ہے۔

مرتبۂ ثانیہ عشرۃ: میں وہ رواۃ ہیں جن کے متعلق کذب اور وضع کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔

صحاح ستہ کے رُواۃ کے بارہ طبقات:

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب کے شروع میں صحاح ستہ کے رُواۃ کے بارہ طبقات کئے ہیں [۱]۔اور یہ حافظ صاحب کی خاص اصطلاح ہے۔تقریب میں اسی کا حوالہ دیتے ہیں وہ طبقات درج ذیل ہیں۔

طبقۂ اولی: تمام صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا طبقہ۔

طبقۂ ثانیہ: کبار تابعین کا طبقہ۔جیسے حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ،مخضر مین [۲] اسی طبقہ میں شمار کئے گئے ہیں۔

طبقۂ ثالثہ: تابعین کا درمیانی طبقہ۔جیسے حضرت حسن بصری اور محمد بن سیرین رحمہما اللہ۔

طبقۂ رابعہ: تابعین کے طبقۂ وسطی سے ملا ہوا طبقہ جن کی اکثر روایات کبار تابعین سے ہیں جیسے امام زہری اور حضرت قتادہ رحمہما اللہ۔

طبقۂ خامسہ : تابعین کا طبقۂ صغری جنھوں نے ایک دو ہی صحابہ کو دیکھا ہے اور بعض کا تو صحابہ سے سماع بھی ثابت

---

(۱) حافظ صاحب ''تقریب'' میں احوال رواۃ بیان کرتے ہوئے راوی کا سن وفات بھی ذکر کرتے ہیں اور صرف دہائی اور اکائی ذکر کرتے ہیں۔سیکڑہ حذف کر دیتے ہیں،اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ طبقۂ اولی وثانیہ کے سن وفات میں کچھ حذف نہ ہوگا۔اس لئے کہ ان دونوں طبقوں کے تمام رواۃ کی وفات پہلی صدی میں ہوئی ہے۔اور طبقہ ثالثہ سے طبقۂ ثامنہ تک کے تمام رُواۃ کے سن وفات میں مأة (ایک سیکڑہ) محذوف ہوگا،اور طبقۂ تاسعہ سے آخر تک کے تمام رواۃ کے سن وفات میں مِأتین (دو سیکڑے) محذوف ہوں گے۔(۲) مخضر مین وہ حضرات ہیں جنھوں نے اسلام اور جاہلیت کے دونوں زمانے پائے ہیں۔لیکن آنحضور ﷺ کی ملاقات وزیارت سے مشرف نہ ہو سکے،خواہ وہ حضور اکرم ﷺ کے عہد مبارک میں مسلمان ہوئے ہوں یا بعد میں مسلمان ہوئے ہوں،سب مخضر مین کہلاتے ہیں اور ان کا شمار کبار تابعین میں ہے۔

نہیں جیسے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ (۱) اور امام سلیمان الاعمش رحمہ اللہ۔
طبقۂ سادسہ: طبقۂ خامسہ کا معاصر طبقہ مگر کسی صحابی سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی (۲)، جیسے ابن جریج رحمہ اللہ۔
طبقۂ سابعہ: کبار تبع تابعین کا طبقہ۔ جیسے امام مالک اور امام ثوری رحمہما اللہ۔
طبقۂ ثامنہ: تبع تابعین کا درمیانی طبقہ جیسے سفیان بن عیینہ اور اسماعیل بن علیہ رحمہما اللہ۔
طبقۂ تاسعہ: تبع تابعین کا طبقۂ صغریٰ۔ جیسے یزید بن ہارون، امام شافعی، ابوداؤد طیالسی اور عبدالرزاق صنعانی رحمہم اللہ۔
طبقۂ عاشرہ: تبع تابعین سے روایت کرنے والے بعد کے طبقہ کے اکابر جن کی کسی بھی تابعی سے ملاقات نہیں ہوئی۔ جیسے امام احمد رحمہ اللہ۔
طبقۂ حادیہ عشرہ: تبع تابعین سے روایت کرنے والے بعد کے طبقہ کا طبقۂ وسطیٰ جیسے امام بخاری امام ذہلی رحمہما اللہ۔
طبقۂ ثانیہ عشرۃ: تبع تابعین سے روایت کرنے والے، بعد کے طبقہ کا طبقۂ صغریٰ۔ جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ وغیرہ۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کے مختصر حالات:

ضروری باتیں تقریباً سب بیان ہوچکیں ہیں۔ اب مصنِّف اور مصنَّف (تصنیف کردہ کتاب) کے متعلق چند باتیں جان لینی چاہئیں:

امام ترمذی کا نام محمد، والد کا نام عیسیٰ، دادا کا نام سَورۃ اور پردادا کا نام موسیٰ ہے۔ اور آپ کی کنیت ابوعیسیٰ ہے۔ وطنی نسبتیں بوغی اور ترمذی ہیں۔ آپ کے آباؤ اجداد شہرِ مَرو کے باشندے تھے۔ پھر خراسان کے شہر ترمذ (۳) میں منتقل ہوگئے تھے، ترمذ دریائے جیحون کے کنارے ایک شہر ہے وہ مدینۃ الرجال کہلاتا تھا۔ کیونکہ وہاں سے بڑے بڑے فضلاء، علماء اور محدثین نکلے ہیں، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر قصبہ بوغ ہے۔ جہاں امام ترمذی کی ولادت ہوئی ہے۔ اس لئے مقامی نسبت بوغی اور ضلعی نسبت ترمذی ہے۔

امام ترمذی کا سن پیدائش اصح قول کے مطابق ۲۰۹ ہجری ہے اور سن وفات ۲۷۹ ہجری ہے۔ امام ترمذی کی اس کتاب کے تین وصف ہیں: سنن، جامع اور معلَّل، سنن: سنۃ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں حکم شرعی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ

---

(۱) امام اعظم رحمہ اللہ کا شمار درحقیقت طبقۂ خامسہ میں ہونا چاہئے تھا کیونکہ حضرت کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی ہے اس وقت متعدد صحابہ بقید حیات تھے، جن سے امام اعظم کی ملاقات بھی ہوئی ہے اور ان سے روایت بھی کی ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کو امام اعظم رحمہ اللہ کا دیکھنا نہایت قطعی دلائل سے ثابت ہے اور تقریباً بیس اکابر علماء نے اس کو تسلیم کیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے قواعد فی علوم الحدیث ص: ۳۰۶ تحقیق شیخ عبدالفتاح ابوغدۃ رحمہ اللہ) (۲) اس لئے وہ تابعی تو نہیں ہیں مگر کبار تبع تابعین کے طبقہ سے ان کا رتبہ اونچا ہے اس لئے ان کا الگ طبقہ شمار کیا ہے۔ (۳) ترمذ کا تلفظ چار طریقے سے کیا گیا ہے۔ تُرمُذ، تِرمِذ، تَرمِذ اور تَرمَذ۔ لیکن لوگوں میں مشہور دوسرا تلفظ ہے۔

کی اس کتاب میں چونکہ احکام شرعیہ سے تعلق رکھنے والی حدیثیں جمع کی گئی ہیں یعنی مستدلات فقہاء بیان کئے گئے ہیں اس لئے اس کو سنن ترمذی کہتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے زمانہ میں ائمۂ اربعہ کے علاوہ دیگر مجتہدین کے مسالک بھی رائج تھے اور ان کے متبعین بھی موجود تھے۔ چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ایسے چوبیس مجتہدین کا تذکرہ کیا ہے جن کے ماننے والے موجود تھے۔

اور امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس کتاب کو جامع اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حدیث کے آٹھوں ابواب کی حدیثیں لی گئی ہیں یعنی سیرت نبوی، آداب اسلامی، تفسیر، عقائد، احادیث فتن، علاماتِ قیامت، احکام اور مناقب کی روایتیں جمع کی گئی ہیں اس لئے یہ کتاب جامع ہے۔

اور اس کتاب کا نام الجامع المعلَّل بھی ہے۔ معلَّل وہ کتابیں ہیں جن میں ایسی احادیث کی اسانید پر بحث کی گئی ہو جن میں کوئی خرابی پائی جاتی ہے۔ راوی نے وہم سے سند کو کچھ سے کچھ کر دیا ہو۔ امام ترمذی رحمہ اللہ اپنی اس کتاب میں خاص طور پر ایسی روایتیں لاتے ہیں اور ان کی سندوں پر کلام کرتے ہیں۔ یہ اس کتاب کا امتیاز ہے۔ حدیث کی دوسری کتابوں میں یہ بات موجود نہیں۔ چنانچہ کبھی باب میں صحیح حدیث ہوتے ہوئے بھی متکلم فیہ روایت کی تخریج کرتے ہیں، تاکہ طالب علم اس کی سند کی حالت سے واقف ہو جائے۔

اور پوری کتاب میں اس قسم کی جو ابحاث ہیں امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کو ایک علحدہ کتاب میں جمع بھی کر لیا ہے جس کا نام انھوں نے کتاب العلل رکھا ہے۔ مگر وہ ناپید ہے۔ البتہ اس کی تلخیص وتبویب ایک عالم نے کی ہے جس کا قلمی نسخہ ترکیہ میں موجود ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن کا ایک مقدمہ لاحقہ بھی لکھا ہے جو کتاب کے آخر میں چھپتا ہے۔ کسی غلط فہمی سے اس کا نام بھی کتاب العلل رکھ دیا گیا ہے۔ پھر پہلی کتاب کے ساتھ الکبیر بڑھا دیا اور اس کے ساتھ الصغیر مگر یہ حقیقت میں کتاب العلل نہیں بلکہ سنن ترمذی کا مقدمہ لاحقہ ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے ایک اور کتاب الشمائل النبویۃ بھی لکھی ہے۔ شمائل: شمیلۃ کی جمع ہے۔ جس کے معنی ہیں طبیعت۔ یہ کتاب آپ نے سیرتِ نبوی میں تصنیف کی ہے اور اس کی اکثر حدیثیں سنن میں سے بعینہ نقل کی ہیں۔ یہ کتاب بھی ترمذی شریف کے آخر میں ملحق ہے۔ مگر درس میں علحدہ پڑھائی جاتی ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ ہر باب میں تمام حدیثیں روایت نہیں کرتے، کوئی ہی باب ایسا ہے جس میں باب کی تمام حدیثیں لائے ہیں ورنہ عام طور پر ایک دو حدیثیں ذکر کر کے باقی حدیثوں کی طرف وفی الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں ''تصنیف را مصنف نکو کند بیاں'' امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنے مقدمہ لاحقہ میں اپنی کتاب کا خوب تعارف کرایا ہے اور کتاب سے متعلق سولہ باتیں بیان کی ہیں اس لئے پہلے اس مقدمہ لاحقہ کو پڑھنا چاہئے۔

كتاب العِلَل

(جو حقیقت میں مقدمہ لاحقہ ہے)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے کتاب العلل میں

اپنی

سنن سے متعلق سولہ باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات: ترمذی کی تمام حدیثیں دو حدیثوں کے علاوہ معمول بہا ہیں۔

دوسری بات: اقوال فقہاء کی اسانید امام ترمذی تک۔

تیسری بات: حدیث کی علتوں اور احوال رواۃ کا ماخذ۔

چوتھی بات: ترمذی میں فقہاء کے اقوال، احادیث کی علتیں اور رواۃ کے احوال بیان کرنے کی وجہ۔

پانچویں بات: ضعیف راویوں پر جرح کرنا دین کی خیر خواہی ہے، غیبت نہیں۔

چھٹی بات: اسناد کی اہمیت اور کمزور راویوں پر جرح۔

ساتویں بات: وہ رواۃ جن کی حدیثیں قابل استدلال نہیں۔

آٹھویں بات: متکلم فیہ راویوں کا تذکرہ۔

نویں بات: روایت بالمعنی اور حدیث کا اختصار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مراد نہ بدلے۔

دسویں بات: اعلیٰ درجہ کے ثقہ رواۃ اور ان میں تفاوتِ درجات۔

گیارھویں بات: تحدیث و اخبار کا ایک ہی درجہ ہے۔

بارھویں بات: المناولة المقرونة بالإجازة کے ذریعہ روایت کرنے کا جواز۔

تیرھویں بات: حدیث مرسل کی حجیت کا مسئلہ۔

چودھویں بات: مختلف فیہ رواۃ کا تذکرہ۔

پندرھویں بات: امام ترمذی کی اصطلاح میں: حدیث حسن۔

سولہویں بات: امام ترمذی کی اصطلاح میں: غریب اور اس کی قسمیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب العلل

یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جو کتاب کے آخر میں لاحق کیا گیا ہے۔ عرف میں اس کو کتاب العلل کہتے ہیں ——— علل: عِلّۃ کی جمع ہے اس کے لغوی معنی ہیں: سبب اور وجہ، عَلَّل الشیئَ کے معنی ہیں: علت (وجہ) بیان کرنا اور کسی بات کو دلیل سے ثابت کرنا۔

اور محدثین کی اصطلاح میں علت اس پوشیدہ خرابی کا نام ہے جو راوی کے وہم سے سند یا متن میں پیدا ہوتی ہے جس سے حدیث بظاہر سالم نظر آتی ہے اور اس وہم کا پتہ ماہرین: قرائن سے اور تمام سندوں کو جمع کرنے کے ذریعہ چلا لیتے ہیں۔

العلۃ: فی الاصطلاح: عبارۃٌ عن سببٍ غامضٍ خَفِیٍّ قادحٍ فی الحدیث اُطّلِعَ علیہ بعد التفتیش و إمعان النظر، من الناقد الفَهِم البصیر، مع أن ظاهرہ السلامۃ منها. یعنی اصطلاح میں علت: اس باریک پوشیدہ خرابی کو کہتے ہیں جس سے حدیث کی صحت متاثر ہوتی ہے جس کا تفتیش اور گہرے غور وفکر کے بعد پتہ چلتا ہے اور اس کا پتہ صرف حدیثوں کو پرکھنے والا فہم وبصیرت والا امام ہی چلا سکتا ہے اور حدیث بظاہر اس علت سے سالم نظر آتی ہے۔

اس فن کا موضوع ثقہ راویوں کی وہ روایات ہیں جن میں بظاہر حدیث کے صحیح ہونے کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں۔

اور اس فن کی غرض وغایت ثقہ راویوں سے جو چوک ہو جاتی ہے یا ان کو وہم پیش آتا ہے اس کا پردہ فاش کرنا ہے۔

علت کا پتہ کئی طرح سے چلایا جاتا ہے۔ کسی حدیث کے روایت کرنے میں کوئی راوی متفرد ہو یا کوئی دوسرا راوی اس کے برخلاف روایت کرے اس کے علاوہ اور بھی قرائن ہوتے ہیں جو ماہر حدیث کو حدیث میں واقع ہونے والے وہم سے آگاہ کرتے ہیں ——— اور علت (پوشیدہ خرابی) عام طور پر سند میں واقع ہوتی ہے اور کبھی متن حدیث میں بھی وہم پایا جاتا ہے۔ یہ علم العلل کا میدان ہے اور اس رسالہ میں اس سلسلہ کی کوئی بات مذکور نہیں۔ علاوہ ازیں یہ رسالہ مستقل کتاب بھی نہیں ہے۔ بلکہ جامع ترمذی کا تتمہ ہے۔ پس جو لوگ اس کو کتاب العلل کہتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے، یہ رسالہ علل حدیث کے موضوع پر نہیں ہے، بلکہ یہ بھی مقدمہ مسلم کی طرح جامع ترمذی کا مقدمہ ہے۔ صرف فرق اتنا ہے کہ مسلم شریف کا مقدمہ مقدمۂ سابقہ ہے اور یہ مقدمۂ لاحقہ ہے اور مستقل تصنیف نہ ہونے کی وجہ سے اس کے شروع میں بسم اللہ نہیں لکھی گئی جیسا کہ متقدمین کا طریقہ تھا۔ اور شروع میں اسناد کا تذکرہ بھی صرف ہندی نسخہ میں

ہے۔عربی نسخہ میں اور ابن رجب حنبلی کی شرح علل الترمذی میں سند مذکور نہیں۔

کتاب کی سند: أبوحفص عمر بن محمد بن طَبَرْزَد بغدادی رحمه الله (۵۶۱-۶۰۸ھ) یہ رسالہ روایت کرتے ہیں۔ عبد الملك بن عبد الله أبو حفص كَرُوْخِيْ هِرَوى رحمه الله (۴۶۲-۵۴۸ھ) سے، اور وہ تین اساتذہ سے روایت کرتے ہیں: (۱) أبوعامر محمود بن القاسم الأزدی المهَلّبی الشافعی رحمه الله (۴۰۰-۴۸۷ھ) (۲) أبوبکر أحمد بن عبد الصمد الغُوْرَجِیْ رحمه الله (متوفی ۴۸۱ھ) (۳) أبو المظفر عبید الله بن علی الدَّهَّان رحمه الله. اور یہ تینوں: أبو محمد بن عبد الجبار جَرَّاحی مَرْزُبَانی مَرْوَزِیْ رحمه الله (۳۳۱-۴۶۱ھ) سے روایت کرتے ہیں، اور وہ أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب المروزی رحمه الله (متوفی ۳۴۶ھ) سے، اور وہ الإمام الحافظ أبو عیسی محمد بن عیسی رحمه الله (۲۰۹-۲۷۹ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

پہلی بات: ترمذی کی تمام حدیثیں دو حدیثوں کے علاوہ معمول بہا ہیں:

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترمذی شریف کی تمام روایتیں معمول بہا ہیں، یعنی ان روایات پر کسی نہ کسی مجتہد نے عمل کیا ہے۔ البتہ دو حدیثیں ایسی ہیں جن پر کسی نے عمل نہیں کیا:

پہلی حدیث: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ نبی پاک ﷺ نے مدینہ میں ظہر وعصر، اور مغرب وعشاء کو جمع کیا۔ حالانکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ سفر و بارش کا عذر تھا، پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی وجہ بیان فرمائی کہ نبی پاک ﷺ نے یہ کام بیانِ جواز کے لئے کیا تھا۔

دوسری حدیث: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی پاک ﷺ نے فرمایا: شراب پینے والے کو کوڑے مارو (کوڑے مارنے کی سزا تین مرتبہ تک دو) پس اگر وہ چوتھی مرتبہ شراب پیئے تو اس کو قتل کر ڈالو۔

ان دونوں حدیثوں پر کسی مجتہد نے عمل نہیں کیا۔ تمام ائمہ کا مسلک یہی ہے کہ شرابی کو کوڑے ہی مارے جائیں گے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح تمام ائمہ متفق ہیں کہ مقیم بلا عذر دو نمازوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی سفر، بارش یا مرض کی وجہ سے جمع کرنا جائز ہے مطلقاً جائز نہیں۔

فائدہ: لیکن اگر حدیث ابن عباس میں جمع صوری مراد لی جائے اور حدیث معاویہ کو تعزیر و سیاست پر محمول کیا جائے تو دونوں حدیثیں احناف کے نزدیک معمول بہا ہونگی۔

جمع صوری کہتے ہیں: دو نمازوں کو اس طرح پڑھنا کہ پہلی نماز آخر وقت میں پڑھی جائے اور دوسری نماز اول وقت میں۔ اور تعزیر: حدود کے علاوہ دوسری سزاؤں کو کہتے ہیں، جس کا قاضی کو اختیار ہوتا ہے۔ اور حدود و تعزیر میں فرق یہ ہے کہ حدود پر بہر حال عمل ضروری ہے، اس میں کسی مصلحت کا لحاظ نہیں کیا جاتا، نہ اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے، نہ وہ

معاف ہوسکتی ہے۔اور تعزیر میں مصلحت کا لحاظ کیا جاتا ہے، پس اگر حاکم کسی شرابی کے قتل میں مصلحت دیکھے تو اس کو قتل کرسکتا ہے،اور معاف کرنا چاہے تو معاف بھی کرسکتا ہے۔

[قَالَ أَبُوْ حَفْصٍ عُمَرُ بْنُ طَبَرْزَدَ الْبَغْدَادِيُّ] أَخْبَرَنَا الْكَرُوْخِيُّ، نَا الْقَاضِيْ أَبُوْ عَامِرٍ الْأَزْدِيُّ وَالشَّيْخُ الْغُوْرَجِيُّ، وَأَبُوْ الْمُظَفَّرِ الدَّهَّانُ، قَالُوْا: نَا أَبُوْ مُحَمَّدِ الجَرَّاحِيُّ، نَا أَبُوْ الْعَبَّاسِ الْمَحْبُوْبِيُّ، أَنَا أَبُوْ عِيْسٰى التِّرْمِذِيُّ.

قَالَ : جَمِيْعُ مَا فِيْ هٰذَا الْكِتَابِ مِنَ الْحَدِيْثِ هُوَ مَعْمُوْلٌ بِه، وَبِهِ قَدْ أَخَذَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مَا خَلَا حَدِيْثَيْنِ: حَدِيْثُ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِالْمَدِيْنَةِ، وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا سَفَرٍ وَلَا مَطَرٍ، وَحَدِيْثُ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "إِذَا شَرِبَ الْخَمَرَ فَاجْلِدُوْهُ، فَإِنْ عَادَ فِيْ الرَّابِعَةِ فَاقْتُلُوْهُ" وَقَدْ بَيَّنَّا عِلَّةَ الْحَدِيْثَيْنِ جَمِيْعًا فِيْ الْكِتَابِ.

ترجمہ:اس کتاب کی تمام حدیثیں معمول بہا ہیں اور ان کو بعض اہل علم نے لیا ہے، سوائے دو حدیثوں کے (اول) ابن عباس کی حدیث کہ نبی ﷺ نے ظہر وعصر کے درمیان اور مغرب وعشاء کے درمیان مدینہ میں جمع فرمایا خوف، سفر اور بارش کے عذر کے بغیر، (دوم) اور نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا: جب کوئی شخص شراب پیئے تو اس کو کوڑے مارو، پس اگر وہ چوتھی مرتبہ پیئے تو اس کو قتل کر ڈالو ــــــ اور ہم نے دونوں حدیثوں کی علت (یعنی عمل نہ ہونے کی وجہ) کتاب میں بیان کردی ہے۔

فائدہ: پہلی حدیث پر عمل نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی سے دوسری ضعیف حدیث یہ مروی ہے کہ من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر یعنی جو شخص بغیر عذر کے دو نمازیں ایک ساتھ پڑھتا ہے وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک دروازہ پر آتا ہے۔ یعنی ایسا کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ یہ حدیث روایت کرکے امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجتہدین نے اسی روایت کو لیا ہے اور ان کے نزدیک بغیر عذر کے دو نمازیں ایک ساتھ پڑھنا جائز نہیں۔

اور دوسری حدیث کے بارے میں فرمایا ہے: إنما كان هذا في أول الأمر، ثم نُسخ بعد یعنی یہ ابتدائی حکم تھا پھر منسوخ ہوگیا اور دلیل میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت لائے ہیں کہ ایک شخص چوتھی مرتبہ شراب پیا ہوا نبی پاک ﷺ کے پاس لایا گیا آپ نے اس کی پٹائی کی، قتل نہیں کیا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کے بعد فرماتے ہیں: فرُفع القتل وكانت رخصة پھر ایک عام حدیث بھی اس کی تائید میں لائے ہیں کہ کسی بھی مسلمان کا قتل تین صورتوں کے علاوہ جائز نہیں: قصاصاً قتل کرنا، شادی شدہ زانی کو رجم کرنا اور مرتد کو قتل کرنا۔ یہی تین صورتیں جائز ہیں۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ کی اس بات پر علماء نے نقد کیا ہے کہ کتاب میں بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن پر منسوخ ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے کسی مجتہد نے عمل نہیں کیا۔ اور ہم یہ بات پہلے واضح کر آئے ہیں کہ ہر حدیث حجت نہیں بلکہ حجت سنت ہے۔ پس جو منسوخ یا مخصوص روایات ہیں وہ کیسے قابل عمل ہوسکتی ہیں؟

دوسری بات: اقوال فقہاء کی اسانید امام ترمذی تک:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے کتاب میں اکابر فقہاء کے اقوال بغیر سند کے بیان کئے ہیں۔ ان اقوال کی سندیں یہاں اجمالاً ذکر کرتے ہیں۔ دوسرے حضرات کے اقوال کی سندیں کتاب میں مذکور ہیں۔

۱- **سفیان ثوری رحمہ اللہ کی اسانید**: سفیان ثوری رحمہ اللہ کے اقوال کی دو سندیں ہیں: (۱) **محمد بن عثمان الكوفي، عن عبيد الله بن موسى، عن سفيان (۲) أبو الفضل مكتوم بن العباس الترمذي، عن محمد بن يوسف الفريابي، عن سفيان.**

۲- **امام مالک کی اسانید**: امام مالک رحمہ اللہ کے اکثر اقوال کی سند: **إسحاق بن موسىٰ الأنصاري، عن معن بن عيسى القزَّاز، عن مالك بن أنس** ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے جو اقوال کتاب الصوم میں ہیں ان کی سند: **أبو مصعَب المدني، عن أنس بن مالك** ہے۔ اور امام مالک کے بعض اقوال کی سند: **موسى بن حِزام، عن عبيد الله بن مسلمة القعنبي، عن مالك بن أنس** ہے۔

۳- **ابن المبارک کی اسانید**: ابن المبارک رحمہ اللہ کے اقوال امام ترمذی رحمہ اللہ کو **أحمد بن عبدة آمُلي** کے ذریعہ پہنچے ہیں جن کو وہ ابن المبارک کے متعدد شاگردوں سے روایت کرتے ہیں، مثلاً: (۱) **أبو وهب محمد بن مزاحم، عن ابن المبارك (۲) علي بن الحسن، عن ابن المبارك (۳) عَبْدان، عن سفيان بن عبد الملك، عن ابن المبارك (۴) حِبّان بن موسى، عن ابن المبارك (۵) وهب بن زَمعة، عن فَضَالة النَّسوِي، عن ابن المبارك**۔ ابن المبارک کے اقوال ان کے علاوہ دیگر شاگرد بھی روایت کرتے ہیں۔

۴- **امام شافعی کی اسانید**: امام شافعی رحمہ اللہ کے اکثر اقوال کی سند: **حسن بن محمد الزَّعفراني، عن الشافعي** ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے جو اقوال کتاب الطہارۃ اور کتاب الصلوٰۃ میں ہیں ان کی سند: (۱) **أبو الوليد المكي، عن الشافعي (۲) أبو إسماعيل الترمذي عن يوسف بن يحيى القرشي البُوَيطي، عن الشافعي** ہے۔

ربیع رحمہ اللہ نے جو اقوال امام شافعی رحمہ اللہ سے براہ راست سنے تھے، ان میں سے کچھ اقوال انھوں نے امام ترمذی رحمہ اللہ کے پاس لکھ کر بھیجے تھے، اور اپنی سند سے ان کو بیان کرنے کی اجازت دی تھی، پس سنن میں امام شافعی کے بعض اقوال **ربيع عن الشافعي** کی سند سے ہیں ــــــ لکھ کر حدیثیں بھیجنے کا نام مکاتبہ ہے، متقدمین کے

نزدیک مکاتبہ معتبر سمجھا جاتا تھا، صریح اجازت ضروری نہیں تھی۔ اور متاخرین کے نزدیک شیخ کا صرف لکھ کر حدیثیں بھیج دینا کافی نہیں، روایت کرنے کی صریح اجازت ضروری ہے۔ ورنہ اب تو کتابیں چھپتی ہیں، ہر شخص چھپی ہوئی کتاب کو لے کر روایت شروع کردے گا۔

۵- امام احمد اور امام اسحاق کی اسانید: امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کے اکثر اقوال کی سند یہ ہے: إسحاق بن منصور، عن أحمد و إسحاق. امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ان کے جو اقوال أبواب الحج، أبواب الديات، اور أبواب الحلود میں ہیں وہ میں نے اسحاق بن منصور سے محمد بن موسیٰ الاصم کے واسطہ سے سنے ہیں۔ یعنی ان تین ابواب میں امام احمد واسحاق کے اقوال کی سند یہ ہے: محمد بن موسى الأصم، عن إسحاق بن منصور، عن أحمد و إسحاق ——— اور حضرت اسحاق کے بعض اقوال کی سند یہ ہے: محمد بن افلح، عن إسحاق.

وَمَا ذَكَرْنَا فِي هٰذَا الْكِتَابِ مِن اختيار الفُقَهَاءِ: فَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ قَوْلِ سُفْيَانَ فَأَكْثَره: ما حَدَّثَنَا به محمد بْنُ عُثْمَانَ الْكُوفِيُّ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُوْسٰى، عَنْ سُفْيَانَ: وَمِنْهُ مَا حَدَّثَنِي بِهِ: أَبُوْ الْفَضْلِ مَكْتُوْمُ بْنُ الْعَبَّاسِ التِّرْمِذِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ الْفِرْيَابِيُّ، عَنْ سُفْيَانَ.

وَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ قَوْلِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فَأَكْثَرُهُ: مَا حَدَّثَنَا بِهِ: إِسْحَاقُ بْنُ مُوْسَى الْأَنْصَارِيُّ، نَا مَعْنُ بْنُ عِيْسٰى الْقَزَّازُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ: وَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ أَبْوَابِ الصَّوْمِ فَأَخْبَرَنَا بِهِ: أَبُوْ مُصْعَبٍ الْمَدَنِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ. وَبَعْضُ كَلَامِ مَالِكٍ: مَا أَخْبَرَنَا بِهِ: مُوْسَى بْنُ حِزَامٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ الْقَعْنَبِيُّ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ.

وَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ قَوْلِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، فَهُوَ: مَا حَدَّثَنَا بِهِ: أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الْآمُلِيُّ، عَنْ أَصْحَابِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْهُ: مِنْهُ: مَارَوٰى عَنْ أَبِيْ وَهْبٍ مُحَمَّدِ بْنِ مُزَاحِمٍ، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، وَمِنْهُ: مَارَوٰى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْمُبَارَكِ، وَمِنْهُ: مَارَوٰى عَنْ عَبْدَانَ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، وَمِنْهُ: مَارَوٰى عَنْ حِبَّانَ بْنِ مُوْسٰى، عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ، وَمِنْهُ: مَارَوٰى عَنْ وَهْبِ بْنِ زَمْعَةَ، عَنْ فَضَالَةَ النَّسَوِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْمُبَارَكِ؛ وَلَهُ رِجَالٌ مُسَمَّوْنَ سِوٰى مَنْ ذَكَرْنَا عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ.

وَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ، فَأَكْثَرُهُ: ما أَخْبَرَنِيْ بِهِ: الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزَّعْفَرَانِيُّ عَنِ الشَّافِعِيِّ. وَمَا كَانَ مِنَ الْوُضُوْءِ وَالصَّلَاةِ: حَدَّثَنَا بِهِ: أَبُوْ الْوَلِيْدِ الْمَكِّيُّ، عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَمِنْهُ: مَا حَدَّثَنَا بِهِ: أَبُوْإِسْمَاعِيْلَ التِّرْمِذِيُّ، ثَنَا يُوْسُفُ بْنُ يَحْيَى الْقُرَشِيُّ الْبُوَيْطِيُّ، عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَذُكِرَ فِيْهِ أَشْيَاءُ عَنِ الرَّبِيْعِ عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَقَدْ أَجَازَ لَنَا الرَّبِيْعُ ذٰلِكَ وَكَتَبَ بِهِ إِلَيْنَا.

وَمَا كَانَ فِيْهِ مِنْ قَوْلِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَإِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ، فَهُوَ: مَا أَخْبَرَنَا بِهِ: إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ،

عَنْ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ، إِلاَّ مَا فِيْ أَبْوَابِ الْحَجِّ وَالدِّيَاتِ وَالْحُدُوْدِ، فَإِنِّيْ لَمْ أَسْمَعْهُ مِنْ إِسْحَاقَ بْنِ مَنْصُوْرٍ، وَأَخْبَرَنِيْ بِهِ: مُحَمَّدُ بْنُ مُوْسَى الأَصَمُّ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مَنْصُوْرٍ عَنْ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ. وَبَعْضُ كَلَامِ اسْحَاقَ، أَخْبَرَنَا بِهِ: مُحَمَّدُ بْنُ أَفْلَحَ، عَنِ إِسْحَاقَ. وَقَدْ بَيَّنَّا هٰذَا عَلٰى وَجْهِهِ فِيْ الْكِتَابِ الَّذِيْ فِيْهِ الْمَوْقُوْفُ.

ترجمہ: اور فقہاء کے وہ پسندیدہ اقوال جو ہم نے اس کتاب میں بیان کئے ہیں: پس سفیان ثوری کے اکثر اقوال اس کتاب میں وہ ہیں جو ہم سے بیان کئے ہیں محمد بن عثمان کوفی نے الخ ــــ اور بعض اقوال وہ ہیں جو مجھ سے بیان کئے ہیں ابو الفضل مکتوم بن العباس ترمذی نے الخ ــــ اور امام مالک کے اکثر اقوال جو اس کتاب میں ہیں وہ ہم سے بیان کئے ہیں اسحاق بن موسی انصاری نے الخ ــــ اور ابواب الصوم میں جو اقوال ہیں اس کی ہمیں ابو مصعب مدنی نے اطلاع دی ہے ــــ اور امام مالک کے بعض اقوال وہ ہیں جو ہمیں بتائے ہیں موسیٰ بن حزام نے الخ۔

اور ابن المبارک کے جو اقوال ترمذی میں ہیں وہ وہ ہیں جو ہم سے بیان کئے ہیں: احمد بن عبدۃ آملی نے، ابن المبارک کے مختلف شاگردوں سے روایت کرتے ہوئے، وہ تمام تلامذہ ابن المبارک سے روایت کرتے ہیں، ان اقوال میں سے بعض وہ ہیں جو روایت کئے ہیں: ابو وہب محمد بن مزاحم کے واسطہ سے، اور بعض وہ ہیں جو روایت کئے ہیں علی بن الحسن کے واسطہ سے، اور بعض وہ ہیں جو روایت کئے ہیں عبدان، عن سفیان بن عبد الملک کے واسطہ سے، اور بعض وہ ہیں جو روایت کئے ہیں: حبان بن موسیٰ کے واسطہ سے، اور بعض وہ ہیں جو روایت کئے ہیں: وہب بن زمعۃ، عن فضالۃ النسوی کے واسطہ سے، اور ابن المبارک کے ان کے علاوہ بھی کچھ متعین شاگرد ہیں۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اکثر اقوال جو اس کتاب میں ہیں وہ وہ ہیں جو مجھے بتلائے ہیں: حسن بن محمد زعفرانی نے ــــ اور جو اقوال کتاب الطہارۃ اور کتاب الصلوٰۃ میں ہیں وہ وہ ہیں جو ہم سے بیان کئے ہیں: ابو الولید مکی نے الخ، اور امام شافعی کے بعض اقوال وہ ہیں جو ہم سے بیان کئے ہیں ابو اسماعیل ترمذی نے۔

اور ترمذی میں امام شافعی رحمہ اللہ کے کچھ اقوال ربیع رحمہ اللہ کی سند سے بھی ذکر کئے گئے ہیں، جن کی ربیع رحمہ اللہ نے ہمیں اجازت دی ہے اور وہ اقوال ہمارے پاس لکھ کر بھیجے ہیں۔

اور امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کے بعض اقوال جو ترمذی میں ہیں وہ وہ ہیں جو ہمیں بتلائے ہیں اسحاق بن منصور نے امام احمد اور امام اسحاق سے روایت کرتے ہوئے۔ مگر وہ اقوال مستثنیٰ ہیں جو ابواب الحج اور ابواب الدیات اور ابواب الحدود میں ہیں، وہ اقوال میں نے اسحاق بن منصور سے نہیں سنے۔ وہ مجھے محمد بن موسیٰ اصم نے بتائے ہیں۔
اور امام اسحاق کے بعض اقوال ہمیں محمد بن افلح نے بتائے ہیں:

قولہ وقد بینا هذا علی وجهه إلخ یعنی ہم نے ان اقوال کو جو ترمذی میں بے سند لکھے ہیں ان میں سے ہر

قول کواس کی خاص سند کے ساتھ کتاب الموقوف میں لکھا ہے۔ کتاب الموقوف: امام ترمذی رحمہ اللہ کی ایک ضخیم کتاب ہے جس میں احادیث موقوفہ، مقطوعہ اور اقوال فقہاء و دیگر مضامین لکھے ہیں۔ اس کتاب میں فقہاء کے ہر قول کو اس کی خاص سند کے ساتھ بیان کیا ہے، پس جو فقہاء کے ہر قول کی علحدہ سند جاننے کا خواہش مند ہو وہ کتاب الموقوف کا مطالعہ کرے۔ مگر یہ کتاب اب ناپید ہے، دنیا کے کسی کتب خانہ میں اس کا وجود معلوم نہیں۔

تیسری بات: حدیث کی علتوں اور احوال رواۃ کا ماخذ

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی اس کتاب میں جو بعض روایتوں کی علتیں (خرابیاں) بیان کی ہیں یا بعض راویوں پر کلام کیا ہے یا ان کے تاریخی احوال بیان کئے ہیں ان کا ماٴخذ امام بخاری رحمہ اللہ کی التاریخ الکبیر ہے۔ یہ کتاب اب چھپ چکی ہے اور اس سلسلہ کی بیشتر باتیں وہ ہیں جو امام بخاری رحمہ اللہ سے رُو در رُو گفتگو کر کے استفادہ کی ہیں۔ اور کچھ باتیں امام دارمی اور امام ابوزرعہ رازی رحمہما اللہ سے رُو در رُو گفتگو میں حاصل کی ہیں۔

فائدہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عراق اور خراسان میں حدیث کی علتوں، راویوں کے حالات اور سندوں کی معرفت میں امام بخاریؒ سے بڑا عالم میں نے کوئی نہیں دیکھا، یعنی امام بخاری رحمہ اللہ کو اس سلسلہ میں ید طولی حاصل تھا۔

وَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ ذِكْرِ الْعِلَلِ فِي الْأَحَادِيثِ وَالرِّجَالِ وَالتَّأْرِيخِ: فَهُوَ مَا اسْتَخْرَجْتُهُ مِنْ كِتَابِ التَّأْرِيخِ، وَأَكْثَرُ ذٰلِكَ مَا نَاظَرْتُ بِهِ مُحمدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ، وَمِنْهُ: مَانَاظَرْتُ بِهِ عَبدَ اللهِ بْنَ عبدِ الرَّحْمٰنِ، وَأَبَا زُرْعَةَ، وَأَكْثَرُ ذٰلِكَ عَنْ مُحمدٍ، وَأَقَلُّ شَيْئٍ فِيهِ عَنْ عبدِ اللهِ وَأَبِي زُرعةَ، وَلَمْ أَرَ أَحَدًا بِالْعِرَاقِ وَلَا بِخُرَاسَانَ فِي مَعْنَى الْعِلَلِ وَالتَّأْرِيخِ وَمَعْرِفَةِ الْأَسَانِيدِ كَبِيرَ أَحَدٍ أَعْلَمَ مِنْ مُحمدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ.

ترجمہ: اور جو باتیں ترمذی میں ہیں، یعنی حدیثوں کی علتوں اور رواۃ اور تاریخی حالات کا تذکرہ، پس وہ باتیں میں نے کتاب التاریخ سے نکالی ہیں۔ اور ان میں سے بیشتر وہ باتیں ہیں جن کے بارے میں میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے بحث کی ہے (ناظرت بہ فلاناً کسی معاملہ میں بحث کرنا، غور و فکر کر کے صحیح بات تک پہنچنا) اور ان میں سے کچھ باتیں وہ ہیں جن کے بارے میں میں نے امام دارمی اور ابوزرعہ سے بحث کی ہے اور ان میں سے بیشتر امام بخاریؒ سے مروی ہیں اور ترمذی میں اس سلسلہ کی کچھ باتیں دارمی اور ابوزرعہ سے مروی ہیں۔ اور نہیں دیکھا میں نے کسی کو عراق میں اور نہ خراسان میں حدیث کی علتیں جاننے میں اور راویوں کے حالات کی معرفت میں، اور سندوں کے جاننے میں کسی بھی بڑے آدمی کو جو امام بخاری سے اس سلسلہ میں زیادہ علم رکھتا ہو۔

قولہ وأکثر ذلک: یہ تکرار ہے ـــــ قولہ ولم أر أحداً یعنی تین باتوں میں امام بخاری رحمہ اللہ کو بلند مقام

حاصل تھا: ایک علل خفیہ جاننے میں۔ دوم: راویوں کے احوال جاننے میں۔ سوم: اسانید کی معرفت میں —— قولہ کبیر أحد: مرکبِ اضافی ہے مگر درحقیقت مرکبِ توصیفی ہے، یعنی کسی بڑے کو، ظاہر ہے بڑے کے ساتھ مقابلہ بڑے ہی کا کیا جاتا ہے۔ عام آدمی کا نہیں کیا جاتا اس لئے یہ لفظ بڑھایا ہے۔

چوتھی بات: ترمذی میں فقہاء کے اقوال احادیث کی علتیں

اور روات کے احوال بیان کرنے کی وجہ:

امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ کتاب تدوینِ حدیث کے تیسرے دور کی ہے، اس دور میں فنِ حدیث میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں مجتہدین کے اقوال، احادیث میں پائی جانے والی پوشیدہ خرابیاں اور راویوں کے حالات کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، تدوینِ حدیث کے پہلے اور دوسرے دور کی کتابوں میں بھی یہ باتیں مذکور نہیں ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ کتاب انوکھے انداز پر لکھی ہے۔ امام ترمذیؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا مجھ سے مطالبہ کیا گیا، مگر میں نے عرصہ تک ایسا کام کرنے کی ہمت نہ کی۔ کیونکہ حدیث کی کتاب میں یہ مضامین شامل نہیں کئے جاتے تھے مگر عرصہ کے بعد مجھے شرحِ صدر ہو گیا کہ ایسا کرنے میں نفع ہی نفع ہے، کیونکہ متعدد محدثین نے ایسی تصنیفات کی زحمت اٹھائی ہے جس کی نظیر پہلے سے موجود نہیں تھی۔ اس کے بعد چند محدثین کے نام لکھے ہیں جو اونچے پایہ کے علم وفضل کے مالک ہیں۔ انھوں نے فنِ حدیث میں کتابیں لکھی ہیں، جن سے اللہ نے لوگوں کو بیحد فائدہ پہنچایا ہے۔ اور وہ کتابیں ان کے لئے صدقہ جاریہ ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی ان حضرات کی پیروی کی ہے اور اہلِ علم کی درخواست کی وجہ سے یہ سب مضامین اپنی کتاب میں شامل کئے ہیں جس کی وجہ سے کتاب کا نفع بیحد بڑھ گیا ہے۔

وَإِنَّمَا حَمَلَنَا عَلٰى مَا بَيَّنَّا فِى هٰذَا الكتابِ من قولِ الفقهاءِ وَعِلَلِ الْحَدِيثِ: لِأَنَّا سُئِلْنَا عن هٰذا فَلَمْ نَفعَلْهُ زَمَانًا، ثُمَّ فَعَلْنَاهُ لِمَا رَجَوْنَا فِيهِ مِن مَّنْفَعَةِ النَّاسِ، لِأَنَّا قد وَجَدْنَا غَيْرَ وَاحِدٍ مِن الأَئِمَّةِ تَكَلَّفُوْا مِن التَّصْنِيْفِ مَالَمْ يُسْبَقُوْا إِلَيْهِ.

مِنْهُمْ: هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ، وَعَبدُ الملِكِ بْنُ عَبدِ العزيزِ بنِ جُرَيْجٍ، وسعِيدُ بنُ أَبِى عَرُوْبَةَ، ومالكُ بْنُ أَنَسٍ، وَحَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، وَعبدُ اللهِ بنُ الْمُبَارَكِ، ويَحْيَى بنُ زَكَرِيَا بنِ أَبِى زَائِدَةَ، وَوَكِيعُ بْنُ الْجَرَّاحِ، وعَبدُ الرَّحْمٰنِ بنُ مَهْدِيٍّ وغَيْرُهُمْ مِن أهلِ العلمِ والفَضْلِ: صَنَّفُوْا. فَجَعَلَ اللّٰهُ فى ذٰلِكَ مَنْفَعَةً كَثِيْرَةً، وَلَهُمْ بِذٰلِكَ الثَّوَابُ الجَزِيْلُ عندَ اللهِ، لِمَا نَفَعَ اللّٰهُ به الْمُسْلِمِيْنَ، فَبِهِمُ الْقُدْوَةُ فِيمَا صَنَّفُوْا.

ترجمہ: اور ہمیں ابھارا ان باتوں پر جو ہم نے اس کتاب میں بیان کی ہیں۔ یعنی مجتہدین کے اقوال اور حدیث کی

پوشیدہ خرابیاں: صرف اس بات نے کہ ہم سے اس سلسلہ میں درخواست کی گئی، مگر ہم نے اس پر ایک زمانہ تک عمل نہیں کیا۔ پھر ہم نے اس پر عمل کیا اس لئے کہ ہمیں اس میں لوگوں کے فائدہ کی امید ہے اس لئے کہ ہم نے متعدد ائمہ حدیث کو پایا، انھوں نے ایسی کتابیں لکھنے میں مشقت اٹھائی ہے جن کی پہلے سے نظیر نہیں تھی۔ ان میں سے ہشام بن حسان وغیرہ ہیں جو صاحبِ علم وفضل ہیں، جنھوں نے کتابیں لکھی ہیں۔ پس اللہ نے ان کتابوں میں بڑا فائدہ گردانا اور ان کو ان کتابوں کی وجہ سے اللہ کے یہاں بڑا ثواب ملا اس لئے کہ اللہ نے ان کتابوں کے ذریعہ مسلمانوں کو فائدہ پہنچایا، پس انہی کو میں نے اسوہ بنایا ہے ان کتابوں میں جو انھوں نے لکھی ہے۔ ان کتابوں میں سے آج صرف موطا مالک موجود ہے اس میں دو ثلث امام مالک کے اقوال ہیں۔ صرف ایک ثلث حدیثیں ہیں۔

قوله لما رجونا فيه: اس میں **ما**: مصدریہ ہے۔ **أي لرجائنا فيه** .... **قوله لأنا قد وجدنا**: یہ گویا ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا انوکھے انداز پر تصنیف کرنا کوئی بدعت کا کام تو نہیں ہے؟ جواب: نہیں ہے کیونکہ نئے انداز پر کتابیں مشقت برداشت کر کے مذکور محدثین تصنیف کر چکے ہیں .... **قوله مالم يُسبقوا إليه**: وہ کتاب جس کی طرف وہ سبقت نہیں کئے گئے، یعنی پہلے سے اس کتاب کی نظیر موجود نہیں تھی۔

پانچویں بات: ضعیف روایوں پر جرح کرنا دین کی خیر خواہی ہے، غیبت نہیں

ضعیف (کمزور) راویوں پر جرح کرنا اور ان کے ضعف کو بیان کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ امر مستحسن ہے، یہ کام غیبت میں شامل نہیں۔ اکابر تابعین نے دین کی حفاظت اور احادیث کی صیانت کے لئے یہ کام کیا ہے، اور تمام علماء فقہاء اور محدثین کے نزدیک حفاظتِ حدیث کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ حضرت حسن بصری اور حضرت طاؤس رحمہما اللہ نے معبدِ جہنی پر کلام کیا ہے۔ یہ شخص فرقہ قدریہ کا بانی تھا۔ ۸۰ھ میں قتل کیا گیا۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: معبدِ جہنی سے بچو، وہ خود بھی گمراہ ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے، اور طاؤس رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ایک مرتبہ میں نے اس سے پوچھا: کیا تو اللہ پر افتراء کرتا ہے یعنی جھوٹ باندھتا ہے؟ تو اس نے جواب دیا: **كُذِبَ عَلَيَّ**: مجھ پر جھوٹ بولا گیا، یعنی لوگوں نے میری طرف غلط باتیں منسوب کی ہیں۔ اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ نے طلق بن حبیب پر کلام کیا ہے (یہ شخص عقیدۂ رجعت کا قائل تھا[1]) ایوب سختیانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: ایک مرتبہ سعید بن

---

(۱) شیعوں کے یہاں عقیدۂ رجعت کی مختلف تفسیریں ہیں: (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ بادلوں میں ہیں اور ان کی اولاد میں سے جب کوئی شخص خروج کرتا ہے یعنی حکومتِ وقت سے بغاوت کرتا ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ بادلوں میں سے پکار کر کہتے ہیں: تم بھی اس کے ساتھ خروج کرو، پس شیعہ کے ساتھ نکلتے ہیں۔ (۲) امام غائب محمد بن حسن عسکری کا سُرَّ من رأی کے کنویں سے نکلنا رجعت ہے۔ (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دوبارہ زندہ ہو کر دنیا میں تشریف لانا رجعت ہے (فیض المنعم ص ...)

جبیر نے مجھے طلق بن حبیب کے پاس بیٹھا ہوا دیکھا تو فرمایا: اس کے ساتھ مت بیٹھا کرو۔ اور ابراہیم نخعی اور عامر شعبی رحمہما اللہ نے حارثِ اعور پر جرح کی ہے —— اور ابن حبان: حارث اعور کے بارے میں فرماتے ہیں: كان غالیًا في التشيُّع واهيًا في الحديث: حارثِ اعور غالی قسم کا شیعہ اور احادیث میں ضعیف تھا۔ اور بعض ائمہ نے اس کی توثیق بھی کی ہے (فیض المنعم ص: ۹۴)

مذکورہ علماء کے علاوہ دیگر اکابر محدثین نے بھی راویوں پر جرح کی ہے اور ان میں پائی جانے والی خرابیاں بیان کی ہیں۔ جن کے اسمائے گرامی کتاب میں ہیں۔ یہ حضرات یہ کام غیبت کے طور پر نہیں بلکہ دین اور احادیث کی حفاظت اور مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے کرتے تھے۔ پس جو لوگ محدثین پر جرح وتعدیل کے ذریعہ غیبت اور بہتان تراشی کا الزام لگاتے ہیں وہ برخود غلط ہیں۔

اس کی نظیر: قاضی کا درست فیصلہ تک پہنچنے کے لئے اور غلط فیصلہ سے بچنے کے لئے گواہوں کے احوال کی چھان بین کرنا ہے، قاضی کا یہ فعل غیبت اور عیب جوئی نہیں ہے بلکہ نیک مقصد لئے ہے، اس لئے یہ کام نہ صرف جائز ہے بلکہ ضروری ہے۔ اسی طرح ائمہ حدیث کا بعض راویوں پر جرح کرنا: مسلمانوں کو گمراہ، اہل ہویٰ، کذاب، فاسق اور حدیثیں گھڑنے والوں کے چنگل سے بچانے کے لئے ہے اور صحیح حدیثوں کو غیر صحیح سے ممتاز کرنے کے لئے ہے اس لئے نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔

وَقَدْ عَابَ بَعْضُ مَن لَّا يَفْهَمُ عَلٰى أَهْلِ الحَدِيثِ الْكَلَامَ فی الرِّجَالِ، وقَدْ وَجَدْنَا غَيْرَ وَاحِدٍ مِن الأَئِمَّةِ مِن التَّابعِينَ قَد تَكَلَّمُوْا فی الرِّجَالِ، منهُم: الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ وَطَاوُوْسٌ، قَدْ تَكَلَّمَا فی مَعْبَدِ الْجُهَنِيِّ، وَتَكَلَّمَ سَعِيدُ بنُ جُبَيْرٍ فی طَلْقِ بنِ حَبِيْبٍ، وتَكَلَّمَ إبراهيمُ النَّخَعِيُّ وعَامِرُ الشَّعْبِيُّ فی الحارِثِ الأَعْوَرِ، وهٰكَذَا رُوِيَ عن أَيوبَ السَّخْتِيَانِيِّ وعَبْدِ اللّٰهِ بنِ عَوْنٍ، وسُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ وشُعْبَةَ بنِ الْحَجَّاجِ، وسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَمَالِكِ بنِ أنسٍ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ الْمُبَارَكِ، ويَحيىَ بنِ سَعِيدِ الْقَطَّانِ، وَوَكِيعِ بنِ الجَرَّاحِ، وعَبدِ الرحمنِ بن مَهْدِيٍّ وغَيرِهم مِن أهلِ العلمِ: تَكَلَّمُوْا فی الرِّجَالِ وَضَعَّفُوْا، فإِنَّمَا حَمَلَهُمْ علٰى ذٰلك عِندَنا — واللّٰهُ أَعْلَمُ — النَّصِيْحَةُ لِلْمُسْلِمِيْنَ، لَايُظَنُّ بهم أَنَّهم أَرَادُوْا الطَّعْنَ على النَّاسِ والغِيْبَةَ، إِنَّما أَرَادُوا عندَنا أن يُبَيِّنُوْا ضُعْفَ هٰؤُلَاءِ لِكَيْ يُعْرَفُوْا، لِأَنَّ بَعْضَ الَّذِيْنَ ضُعِّفُوْا كَانَ صَاحِبَ بِدْعَةٍ، وبَعضَهُمْ كَانَ مُتَّهَمًا فی الحَدِيثِ، وبعضَهم كانوا أصحابَ غَفْلَةٍ، وكَثْرَةِ خَطَإٍ، فَأَرَادَ هٰؤُلَاءِ الأَئِمَّةُ أَنْ يُبَيِّنُوْا أَحوالَهُم شَفَقَةً عَلَى الدِّيْنِ وَتَثَبُّتًا، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ فی الدِّيْنِ أَحَقُّ أَنْ يُتَثَبَّتَ فِيهَا، مِنَ الشَّهَادَةِ فِيْ الْحُقُوْقِ وَالْأَمْوَالِ.

ترجمہ: اور بعض ناسمجھ لوگوں نے محدثین پر راویوں میں کلام کرنے کی وجہ سے عیب لگایا ہے۔ حالانکہ ہم نے تابعین میں سے بہت سے ائمہ حدیث کو پایا ہے جنھوں نے راویوں میں کلام کیا ہے، جیسے: حسن بصری اور طاؤس نے معبد جُہنی میں کلام کیا ہے۔ اور سعید بن جبیر نے طلق بن حبیب میں کلام کیا ہے۔ اور ابراہیم نخعی اور عامر شعبی نے حارث اعور میں کلام کیا ہے۔ اور ایسا ہی روایت کیا گیا ہے ایوب سختیانی، عبد اللہ بن عون، سلیمان تیمی، شعبۃ بن الحجاج، سفیان ثوری، امام مالک، امام اوزاعی، ابن المبارک، یحیٰ قطان، وکیع بن الجراح، اور ابن مہدی وغیرہ علماء سے، ان تمام حضرات نے راویوں پر کلام کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔ ان حضرات کو اس کام پر ہمارے خیال میں ـــ اللہ بہتر جانتے ہیں ـــ صرف مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی نے ابھارا ہے۔ ان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انھوں نے یہ کام لوگوں پر طعن وتشنیع اور ان کی غیبت کرنے کے لئے کیا ہے۔ ان حضرات کا ارادہ ہمارے خیال میں صرف یہ تھا کہ وہ ان راویوں کی کمزوری واضح کردیں تاکہ وہ پہچان لئے جائیں، اس لئے کہ بعض ضعیف رواۃ گمراہ فرقوں سے تعلق رکھتے تھے اور بعض حدیث میں متہم تھے، اور بعض حدیث سے غافل اور بہت زیادہ غلطی کرنے والے تھے، پس ان ائمہ نے چاہا کہ ان کے احوال بیان کردیں، دین پر شفقت اور روایت حدیث میں مضبوطی لانے کے لئے، اس لئے کہ دین کے معاملہ میں گواہی اس بات کی زیادہ حقدار ہے کہ اس میں تثبت سے کام لیا جائے، حقوق واموال کے معاملہ میں گواہی سے۔ یعنی احادیث میں راویوں کا تزکیہ زیادہ اہم ہے حقوق واموال کے معاملہ میں گواہوں کے تزکیہ سے۔

چھٹی بات: اسناد کی اہمیت اور کمزور راویوں پر جرح:

امام ترمذی رحمہ اللہ چند ائمہ کے اقوال بیان کرتے ہیں جن سے اسناد کی اہمیت اور کمزور راویوں پر جرح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

[۱-] وَأَخْبَرَنِي مُحمدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، ثَنَا مُحمدُ بْنُ يَحْيَىٰ بنِ سَعِيدِ الْقَطَّانُ، ثنى أَبِيْ، قَالَ سَأَلْتُ سُفيانَ الثَّوْرِيَّ، وشُعْبَةَ، ومالكَ بنَ أَنَسٍ، وسُفيانَ بنَ عُيَيْنَةَ، عَنِ الرَّجُلِ يَكُوْنُ فِيْهِ تُهْمَةٌ أَوْ ضُعفٌ: أَسْكُتُ أَوْ أُبَيِّنُ؟ قَالُوْا: بَيِّنْ.

ترجمہ: یحیٰ قطان کہتے ہیں: میں نے سفیان ثوری، شعبہ، امام مالک، اور سفیان بن عیینہ سے اس راوی کے بارے میں دریافت کیا جس میں کوئی تہمت کی بات ہو یا کوئی دوسری کمزوری ہو: آیا میں خاموش رہوں یا اس کو بیان کروں؟ سب نے جواب دیا: بیان کرو (کیونکہ حفاظت حدیث کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے) قوله: أَسْكُتُ: اس

میں ہمزۂ استفہام پوشیدہ ہے۔

[۲-] حَدَّثَنَا: محمدُ بنُ رَافِعٍ النَّيسَابُورِيُّ. نا يَحْيَى بنُ آدَمَ، قال قِيلَ لِأَبِي بَكْرِ بنِ عَيَّاشٍ: إِنَّ أُنَاسًا يَجْلِسُوْنَ، وَيَجْلِسُ إِلَيْهِمُ النَّاسُ. وَلاَ يَسْتَاهِلُوْنَ، فَقَالَ أَبُوْ بَكْرِ بنُ عَيَّاشٍ: كُلُّ مَن جَلَسَ جَلَسَ إِلَيْهِ النَّاسُ، وَصَاحِبُ السُّنَّةِ إِذَا مَاتَ أَحْيَى اللّٰهُ ذِكْرَهُ، وَالْمُبْتَدِعُ لاَ يُذْكَرُ.

ترجمہ: ابوبکر بن عیاش سے پوچھا گیا کہ کچھ لوگ (حدیث بیان کرنے کے لئے) بیٹھتے ہیں اوران کے پاس (حدیث سننے کے لئے) لوگ بیٹھتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس کے اہل نہیں، ابوبکر بن عیاش نے فرمایا: جو بھی شخص بیٹھتا ہے اس کے پاس لوگ بیٹھتے ہیں یعنی ہر ایک کو شاگرد مل جاتے ہیں: اور حدیث کا اہل جب انتقال کرتا ہے تو اللہ اس کا تذکرہ زندہ رکھتے ہیں اور گمراہ شخص کا کوئی تذکرہ باقی نہیں رہتا۔

وضاحت: ابوبکر بن عیاش رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا تھا کہ جو شخص اہلیت نہ ہونے کے باوجود درس وتدریس کی مجلس قائم کرتا ہے اور لوگوں کے سامنے احادیث بیان کرتا ہے، اور لوگ اس کو محدث سمجھتے ہیں اس کا کیا حکم ہے؟ اس کی مجلس میں جائیں یا نہ جائیں؟ ابوبکر نے جواب دیا: جب بھی کوئی شخص حدیثیں بیان کرنے کے لئے بیٹھتا ہے تو کچھ لوگ اس کو ضرور مل جاتے ہیں اور اس کا حلقہ بن جاتا ہے، مگر یہ سلسلہ اس کی زندگی تک قائم رہتا ہے اس کے مرنے کے بعد اس کا تذکرہ باقی نہیں رہتا، اور جو اہل حق اور حدیث بیان کرنے کے اہل ہیں اللہ تعالیٰ ان کا نام قائم ودائم رکھتے ہیں اور ان کے فیض کو عام وتام کرتے ہیں ﴿أَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ رہا میل کچیل تو وہ پھینک دیا جاتا ہے، اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے وہ چیز دنیا میں باقی رہتی ہے (الرعد: ۱۷)

الکوکب الدری میں ابوبکر کے قول کی مراد یہ بیان کی گئی ہے کہ علماء کو اس نام نہاد محدث سے اور اس کی احادیث سے بچنا چاہئے، اور لوگوں کو صحیح صورتِ حال سے واقف کرنا چاہئے تا کہ سادہ لوح مسلمان اس کے جال میں نہ پھنسیں، اور اس کی غلط باتیں لوگوں میں رائج نہ ہوں۔

[۳-] حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ علي بنِ الْحَسَنِ بنِ شَقِيْقٍ، نَا النَّضْرُ بْنُ عبدِ اللّٰهِ الأَصَمُّ، نا إِسْمَاعِيْلُ بنُ زَكَرِيَّا، عن عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ سِيْرِيْنَ، قَالَ: كَانَ فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ لاَ يَسْأَلُوْنَ عَنِ الإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ سَأَلُوْا عَنِ الإِسْنَادِ، لِكَيْ يَأْخُذُوْا حديثَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَيَدَعُوْا حديثَ أهلِ البِدَعِ.

ترجمہ: ابن سیرین رحمہ اللہ نے فرمایا: دورِ اول میں لوگ سند کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے، پھر جب فتنہ واقع ہوا تو لوگوں نے سند کا سوال شروع کیا۔ تا کہ اہل السنہ کی حدیثیں قبول کی جائیں اور گمراہوں کی حدیثوں سے بچا جائے۔

تشریح (۱): فتنہ سے مراد جنگِ صفین کے بعد کے حالات ہیں، جب شیعیت، ناصبیت (خارجیت) وغیرہ کی دعوت شروع ہوئی اس وقت جو صحابہ بقیدِ حیات تھے انھوں نے اسناد حدیث کی داغ بیل ڈالی، اور راویوں کی جانچ پڑتال شروع کی۔

(۲) بدعت سے مراد: عقائد باطلہ ہیں۔ اور اصطلاح میں بدعتی وہ شخص ہے جو دین میں معروف بات کے خلاف کسی بات کا عقیدہ رکھے، اور نبی پاک ﷺ کی شریعت میں اور صحابہ کے اجماعی فیصلوں میں شک کرے (مگر انکار نہ کرے)

(۳) مبتدع کی روایت کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کی گمراہی کفر کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہو تو اس کی روایت لینا جائز نہیں، جیسے غالی شیعہ، یعنی باطنیہ، قرامطہ، امامیہ، یعنی اثنا عشریہ اور خطابیہ سے روایت کرنا جائز نہیں۔

اور اگر اس کی گمراہی فسق کے درجہ کی ہو، جیسے تفضیلی شیعہ کی گمراہی تو دیکھا جائے: اگر وہ اپنے مذہب کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا ہے تو وہ معاند ہے، اور اصح مذہب یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں اور اگر وہ اپنے مذہب کی دعوت نہیں دیتا تو اس سے روایت کرنا جائز ہے۔

[٤-] حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ علي بنِ الْحَسَنِ، قَالَ سَمِعْتُ عبدَانَ يقولُ: قَالَ عبدُ اللّٰهِ بنُ الْمُبَارَكِ: الإِسْنَادُ عِنْدِي مِنَ الدِّيْنِ، لَوْلاَ الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ: مَاشَاءَ، فإذَا قِيْلَ مَنْ حَدَّثَكَ؟ بَقِيَ!

ترجمہ: ابن المبارک نے فرمایا: اسناد میرے نزدیک دین میں شامل ہے، اگر اسناد نہ ہوتی تو جس کا جو جی چاہتا کہتا، پس جب اس سے پوچھا جاتا ہے کہ تجھ سے یہ حدیث کس نے بیان کی؟ تو وہ مبہوت رہ جاتا ہے!

وضاحت: ابن المبارک رحمہ اللہ نے اس قول میں اسناد کی اہمیت بیان کی ہے کہ طلبہ: حدیث کی سند کو غیر اہم نہ سمجھیں۔ کیونکہ حدیث کی حفاظت کے لئے اسناد ضروری ہے۔ اگر سند کو ضروری قرار نہیں دیا جائے گا تو ہر شخص جو چاہے گا نبی پاک ﷺ کی طرف نسبت کر کے بیان کر دے گا۔ یہ سند ہی ہے جو جھوٹوں کو لگام دیتی ہے، جب جھوٹی حدیث بیان کرنے والے سے سند پوچھی جائے گی تو وہ ہکا بکا ہو جائے گا اس کا پول کھل جائے گا۔

[٥-] حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ عليٍ، أَنَا حِبَّانُ بنُ مُوْسٰى، قَالَ: ذُكِرَ لعبدِ اللّٰهِ بنِ الْمُبَارَكِ حَدِيثٌ فقال: يَحْتَاجُ لِهٰذَا أَرْكَانٌ مِّن آجُرٍّ يعني أَنَّهُ ضَعَّفَ إِسْنَادَهُ:

ترجمہ: ابن المبارک رحمہ اللہ کے سامنے ایک حدیث کا تذکرہ کیا گیا، حضرت نے فرمایا: اس کے لئے پکی اینٹوں کے ستونوں کی ضرورت ہے یعنی گویا آپ نے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا (جرح کے مختلف انداز ہیں، ایک انداز یہ بھی ہے)

[٦-] حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بنُ عَبْدَةَ، نَاوَهْبُ بْنُ زَمْعَةَ، عن عبدِ اللهِ الْمُبَارَكِ، أَنَّهُ تَرَكَ حَديثَ الْحَسَنِ بنِ عُمَارَةَ، والحَسَنِ بنِ دِيْنَارٍ، وإِبْرَاهِيْمَ بنِ مُحمدٍ الأَسْلَمِيِّ، ومُقَاتِلِ بنِ سُلَيْمان، وعُثْمَانَ الْبُرِّيِّ. وَرَوْحِ بْنِ مُسَافِرٍ، وَأَبِيْ شَيْبَةَ الواسِطِيِّ، وعَمرِو بنِ ثَابِتٍ، وَأيوبَ بنِ خَوْطٍ، وأيوبَ بنِ سُوَيْدٍ، ونَصْرِ بنِ طَرِيْفٍ أَبِي جَزْءٍ، وَالْحَكَمِ، وَحَبِيْبٍ؛ وَالْحَكَمُ: رَوَى لَهُ حديثًا في كتابِ الرِّقَاقِ، ثُمَّ تَرَكَهُ، وحَبِيْبٌ لاَ أَدرِيْ.

ترجمہ: وہب بن زَمعہ: ابن المبارک سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے تیرہ راویوں کی حدیثوں کو چھوڑ دیا تھا: (۱)حسن بن عُمارہ (البَجَلي أبو محمد الكوفي: بغداد کے قاضی تھے مگر روایتِ حدیث میں نہایت ضعیف تھے بلکہ متروک قرار دیئے گئے ہیں۔ بخاری میں ان سے تعلیقاً اور ترمذی وابن ماجہ میں ان کی روایت ہے) (۲)اور حسن بن دینار (أبو سعيد تميمي: امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: یحیٰ قطان، ابن المبارک، وکیع اور ابن مہدی وغیرہ محدثین اس راوی پر بھروسہ نہیں کرتے تھے) (۳)اور ابراہیم بن محمد الاسلمی (أبو إسحاق المدني: فرقۂ جہمیہ سے تعلق رکھتا تھا نہایت کمزور راوی ہے) (۴)اور مقاتل بن سلیمان (صاحبُ التفسير أبو الحسن البلخي: ابن المبارک نے فرمایا: اگر یہ شخص ثقہ ہوتا تو فن تفسیر میں امام شمار کیا جاتا۔ امام اعظم رحمہ اللہ نے فرمایا: جہمیہ نے تشبیہ کی نفی میں افراط سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ اللہ کے بارے میں کہہ دیا: الله ليس بشيئ. اور مقاتل نے تفریط سے کام لیا ہے، یہاں تک کہ اللہ کو مخلوق کے مانند کر دیا) (۵)اور عثمان (بنَ مِقسم) البُرِّی (أبو سلمة الكندي البصري: یحیٰ قطان وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے) (۶)اور روح بن مسافر (أبو البشر البصري: ثقہ رواۃ کی طرف نسبت کر کے حدیثیں بیان کرتا تھا) (۷)اور أبو شيبة الواسطي (عبد الرحمن بن إسحاق: اکثر محدثین کے نزدیک متروک ہے، مگر ابوداؤد اور نسائی میں اس کی روایت ہے) (۸)اور عمرو بن ثابت (یہ شخص علماءِ سلف کو گالیاں دیتا تھا) (۹)اور أيوب بن خَوط (أبو أمية البصري: محدثین کے نزدیک قابل بھروسہ نہیں) (۱۰)اور أيوب بن سُوید (أبو مسعود رَملي: ابن المبارک نے فرمایا: ارْمِ بِه: اس کی روایات ردی کی ٹوکری میں پھینک دو، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کا راوی ہے) (۱۱)اور نصر بن طريف أبي جَزْء (القصّاب: واضعین حدیث میں سے ہے) (۱۲)اور حکَم (بن عبد الله بن سعيد الأيلي: نہایت متروک راوی ہے) (۱۳)اور حبیب (بن ثابت: مجہول راوی ہے) کی حدیثوں کو ابن المبارک نے ترک کر دیا ہے، اور حکم سے ایک حدیث ابن المبارک نے کتاب الزهد والرقاق میں روایت کی ہے پھر اس سے روایت لینا چھوڑ دیا (یعنی جب اس کے حالات کا پورا علم نہیں تھا، اس کی روایت لی تھی، پھر جب صحیح صورتِ حال معلوم ہوئی تو ابن المبارک نے اس سے روایت لینا ترک کر دیا۔ اور امام

ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور حبیب کو میں نہیں جانتا (کہ کون ہے؟)

[۷-] قَالَ أحمدُ بنُ عَبْدَةَ: وسَمِعتُ عَبدانَ قَالَ: كانَ عبدُ اللّٰهِ بْنُ المباركِ قَرَأَ أحاديثَ بَكرِبنِ خُنَيسٍ، و كان أخِيرًا إذَا أتىٰ عَلَيْهَا أعْرَضَ عنها، و كان لا يَذْكُرُهُ.

ترجمہ: عبدان کہتے ہیں: ابن المبارک نے بکر بن خنیس کی حدیثیں پڑھی تھیں (یعنی طلبہ کے سامنے بیان کی تھیں) لیکن آخر میں جب (اپنی کتاب میں) اس کی روایتوں پر سے گذرتے تو ان سے اعراض کرتے اور ان روایتوں کو بیان نہیں کیا کرتے تھے (یعنی اس کی روایات کو بھی ترک کر دیا تھا)

[۸-] قال أحمدُ: وثنا أبو وَهبٍ، قال: سَمَّوا لعبدِ اللّٰهِ بْنِ الْمباركِ رَجُلاً يَهِمُ فی الحَديثِ فقال لَأنْ أَقْطَعَ الطَّرِيقَ أحَبُّ إلَیَّ مِن أنْ أُحدِّثَ عَنْهُ.

ترجمہ: ابو وہب کہتے ہیں: لوگوں نے ابن المبارک کے سامنے ایک ایسے شخص کا تذکرہ کیا جو حدیث میں غلطی کرتا تھا، آپ نے فرمایا: ''مجھے ڈاکہ زنی زیادہ پسند ہے اس سے کہ اس سے حدیث روایت کروں!''

[۹-] وَأخْبَرَنِی مُوسَی بنُ حِزَامٍ قال: سَمِعتُ يَزِيدَ بنَ هَارُوْنَ، يقُوْلُ: لَا يَحِلُّ لِأحَدٍ أنْ يَّرْوِیَ عن سُلَيْمَانَ بنِ عَمرٍو النَّخعِیِّ الْكُوْفِیِّ.

ترجمہ: یزید بن ہارون نے فرمایا: کسی بھی شخص کے لئے جائز نہیں کہ سلیمان بن عمرو نخعی کوفی سے حدیث روایت کرے (کیونکہ یہ شخص حدیثیں گڑھتا تھا، چنانچہ متقدمین ومتاخرین اس کی روایت سے اجتناب کرتے تھے)

[۱۰-] [حدثنا محمودُ بنُ غَيْلَانَ، حدثنا أبو يَحْیَی الحِمَّانِیُّ، قال: سَمِعتُ أبا حنيفةَ يَقولُ: مَا رَأيتُ أحَدًا أكْذَبَ مِن جابرٍ الجُعْفِیِّ وَلَا أفْضَلَ مِن عَطَاءِ بنِ أبی رَبَاحٍ: قال أبُو عيسی: وسمِعتُ الجَارُوْدَ، يقولُ: سمِعتُ وكيعاً يقولُ: لَوْلَا جَابِرٌ الجُعفِیُّ لَكَانَ أهْلُ الْكُوْفَةِ بِغَيرِ حديثٍ، ولَوْلَا حَمَّادٌ لَكَانَ أهْلُ الْكُوْفَةِ بِغَيرِ فِقْهٍ]

ترجمہ: ابویحیٰ حمانی کہتے ہیں: میں نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے جابر جعفی سے بڑا جھوٹا کوئی نہیں دیکھا، اور عطاء بن ابی رباح سے افضل کوئی نہیں دیکھا، امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے جارود سے سنا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے وکیع رحمہ اللہ سے سنا کہ اگر جابر جعفی نہ ہوتا تو کوفہ والے بغیر حدیث کے ہوتے

(یعنی کوفہ کے محدثین کے پاس حدیثیں جابر جعفی کی دَین ہیں) اور اگر حماد بن ابی سلیمان نہ ہوتے تو کوفہ والوں کے پاس فقہ نہ ہوتی (یعنی کوفہ والوں کی فقہ حضرت حماد کی دَین ہے)

تشریح: ابوعبداللہ جابر بن یزید جعفی کوفی (متوفی ۱۶۷ھ) مشہور ضعیف راوی ہے، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کا راوی ہے، پہلے یہ شخص ٹھیک تھا، پھر سبائی شیعہ ہوگیا تھا، چنانچہ بعض ائمہ نے سابق احوال کے اعتبار سے اس کی توثیق کی ہے، اور اس کی روایتیں لی ہیں، اور دوسرے حضرات نے آخری احوال کا اعتبار کر کے اس پر جرح کی ہے، اور اس کی روایتیں ترک کردی ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس پر جرح کی ہے اور امام وکیع نے اس کو آسمان پر چڑھایا ہے (یہ عبارت ہندوستانی نسخہ میں نہیں ہے۔ مصری نسخہ سے اور ابن رجب کی شرح علل سے بڑھائی گئی ہے)

[-١١] وسَمِعتُ أحمَدَ بنَ الْحَسَنِ، يَقولُ: كُنَّا عند أَحْمَدَ بنِ حَنْبَلٍ، فَذَكَرُوْا: مَن تَجِبُ عَلَيْهِ الجُمُعَةُ؟ فَذَكَرُوْا فِيْهِ: عَن بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِيْنَ وَغيرِهِمْ، فَقُلْتُ: فِيهِ عن النَّبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حديثٌ، فقَالَ: عنِ النَّبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قُلتُ: نَعَمْ، حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بنُ نُصَيْرٍ، نا المُعَارِكُ بنُ عَبَّادٍ، عن عَبْدِ اللّٰهِ بنِ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عن أبيهِ، عن أبي هُريرةَ، قال: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الجُمُعَةُ عَلَى مَنْ آوَاهُ اللَّيْلُ إلى أَهْلِه" قَالَ: فَغَضِبَ عَلَيَّ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ وقال: اسْتَغْفِرْ رَبَّكَ! اسْتَغْفِرْ رَبَّكَ! مَرَّتَيْنِ، وإنَّما فَعَلَ هٰذا أحمدُ بنُ حَنبلٍ، لِأنَّهُ لم يُصَدِّقْ هذا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِضُعْفِ إسْنَادِه، لِأنَّهُ لم يَعْرِفْهُ عَنِ النَّبيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ والحَجَّاجُ بنُ نُصَيْرٍ يُضَعَّفُ في الحديثِ، وعبدُ اللّٰهِ بنُ سعيدٍ المَقْبُرِيُّ: ضَعَّفَهُ يَحْيَى بنُ سَعِيدٍ القَطَّانُ جِدًّا في الحَدِيثِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے احمد بن الحسن سے سنا وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ امام احمد کے پاس تھے، پس لوگوں نے اس کا تذکرہ کیا کہ جمعہ کس پر واجب ہے؟ پس انھوں نے اس مسئلہ میں بعض تابعین وغیرہ کے اقوال ذکر کئے، تو میں نے کہا: اس مسئلہ میں نبی پاک ﷺ سے حدیث مروی ہے، احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا: نبی پاک ﷺ سے؟ میں نے کہا: ہاں! ہم سے حدیث بیان کی حجاج بن نصیر نے معارک بن عباد سے، اس نے عبداللہ بن سعید مقبری سے، اس نے اپنے باپ سے اس نے حضرت ابوہریرہ سے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا: "جمعہ اس شخص پر واجب ہے جس کو رات اس کے گھر والوں میں ٹھکانا دے" یعنی جمعہ پڑھ کر پیدل روانہ ہو تو غروب آفتاب سے پہلے اپنے گھر پہنچ جائے۔ احمد بن الحسن کہتے ہیں یہ حدیث سن کر امام احمد مجھ پر غصہ ہوئے اور فرمایا: توبہ کرو! توبہ کرو!! دو مرتبہ فرمایا۔ اور امام احمد بن حنبل نے ایسا اس لئے کیا کہ انھوں نے اس حدیث کو نبی ﷺ کی حدیث تسلیم نہیں کیا اس کی سند کی کمزوری کی وجہ سے (اور) اس وجہ سے کہ امام احمد نے اس حدیث کو (کسی اور سند سے) نبی ﷺ سے نہیں

پہچانا۔اور حجاج بن نصیر حدیث میں ضعیف قرار دیا جاتا ہے۔اور عبداللہ بن سعید مقبری کو امام یحیٰ قطان نے حدیث میں نہایت ضعیف قرار دیا ہے۔یعنی ان دو راویوں کے ضعف کی وجہ سے امام احمد نے اس حدیث کو قابل اعتبار نہیں سمجھا۔

ساتویں بات: وہ رواۃ جن کی حدیثیں قابل استدلال نہیں:

امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ مضمون بہت ہی مختصر لکھا ہے فرماتے ہیں: اگر کسی راوی پر جھوٹ کا الزام ہو یا وہ حدیث کو یاد رکھنے سے غفلت برتتا ہو جس کی وجہ سے اس کی تضعیف کی گئی ہو یا اس کی بیان کی ہوئی حدیثوں میں بہت غلطیاں پائی جاتی ہوں اور صرف وہی اس حدیث کا راوی ہو تو اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، یعنی احکام شرعیہ میں اس کی حدیث حجت نہیں ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ راویوں پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں، جو قبول حدیث کے لئے مانع ہوتے ہیں ان کو اصولِ حدیث کی اصطلاح میں طعن کہتے ہیں اور طعن دس ہیں: پانچ عدالت سے متعلق اور پانچ ضبط سے متعلق ہیں۔

عدالت اس وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی نیک اور دیندار سمجھا جاتا ہے، یعنی کبائر سے بچنا، صغائر پر نہ اڑنا اور خلاف مروت باتوں سے پرہیز کرنا، عدالت کا ترجمہ دینداری بھی کر سکتے ہیں —— اور ضبط کے معنی ہیں اچھی طرح محفوظ کرنا اور یاد رکھنا، ضبط کی دو قسمیں ہیں: ضبط الصدر اور ضبط الکتابہ، دماغ میں اچھی طرح محفوظ رکھنا ضبط الصدر کہلاتا ہے اور کاپی میں اچھی طرح لکھ رکھنا ضبط الکتابہ کہلاتا ہے۔

آدمی کی عدالت (دینداری) پانچ باتوں سے متاثر ہوتی ہے: کذب، تہمت کذب، فسق، جہالت اور بدعت۔

کذب: نبی پاک ﷺ کی طرف بالقصد کوئی ایسی بات منسوب کرنا جو آپ نے نہیں فرمائی یا نہیں کی، جس راوی پر یہ اعتراض ہوتا ہے اس کی روایت ''موضوع'' کہلاتی ہے —— تہمتِ کذب: یعنی جھوٹ کا الزام، یہ اعتراض اس راوی پر کیا جاتا ہے جس سے حدیث میں جھوٹ بولنا تو ثابت نہیں مگر کچھ ایسے قرائن پائے جاتے ہیں جن سے کذب کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور یہ الزام دو طرح سے لگتا ہے: اول: راوی کوئی ایسی حدیث بیان کرے جو شریعت کے قواعد معلومہ کے خلاف ہو۔ دوم: راوی کا حدیث کے علاوہ دیگر باتوں میں جھوٹ بولنا ثابت ہو۔ پس خیال پیدا ہوگا کہ شاید وہ حدیث میں بھی جھوٹ بولتا ہو اس لئے جس راوی پر یہ طعن ہو اس کی روایت متروک (چھوڑی ہوئی) ہوتی ہے —— فسق: یعنی بددین ہونا۔ یہ اعتراض اس راوی پر کیا جاتا ہے جو کسی قولی یا فعلی کبیرہ گناہ کا مرتکب ہو یا موہم کفر کلمات بکتا ہو یا گالی گلوچ کرتا ہو یا گناہ صغیرہ کا عادی ہو —— جہالت: یعنی راوی کا حال معلوم نہ ہو کہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ —— بدعت: کسی اعتقادی گمراہی میں مبتلا ہونا۔ یعنی مسلمانوں میں جو گمراہ فرقے پیدا ہوئے ہیں ان میں شامل ہونا۔ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں بدعت کے یہی معنی ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں بدعت ایسی

نئی بات پیدا کرنے کا نام ہے جس کی کوئی اصل قرآن وحدیث میں اور خیر القرون میں نہ ہو۔

اور پانچ اعتراض ضبط سے متعلق ہیں: فُحش غلط: یعنی حدیث میں غلطیوں کی زیادتی، کثرتِ غفلت، وہم، مخالفتِ ثقات، اور سوء حفظ۔ یعنی حافظہ کا اچھا نہ ہونا —— فحش غلط: کا اعتراض اس راوی پر کیا جاتا ہے جس کی احادیث میں غلط بیانی صحت بیانی سے زائد ہو —— کثرت غفلت: یعنی بہت زیادہ غفلت، یہ اعتراض اس راوی پر کیا جاتا ہے جو حدیث کو محفوظ کرنے سے اکثر غفلت برتتا ہو —— وہم: یعنی بھول کر غلطی کرنا، سند میں یا متن میں تغیر وتبدیل کر دینا۔ مثلاً: حدیثِ مرسل یا منقطع کو متصل کر دینا، یا ایک حدیث کے ٹکڑے کو دوسری حدیث میں داخل کر دینا، یا حدیث میں کمی بیشی کرنا یا ضعیف راوی کو ثقہ راوی سے بدلنا، جس راوی کی حدیث میں وہم پایا جاتا ہے اس کی حدیث مُعلَّل کہلاتی ہے یعنی وہ حدیث جس میں کوئی پوشیدہ خرابی پائی جاتی ہے —— مخالفت ثقات: یعنی ثقہ راوی کے خلاف روایت کرنا اس کی چھ صورتیں ہیں تفصیل کے لئے تحفۃ الدرر دیکھیں —— سوء حفظ: یعنی یادداشت کی کمزوری یہ اعتراض اس راوی پر کیا جاتا ہے جس کی غلط بیانی حافظے کی خرابی کی وجہ سے صحت بیانی سے زائد یا برابر ہو۔

فائدہ: عدالت سے متعلق اسباب طعن کا مجموعہ کَتْ فَجَبْ ہے ک: سے کذب، ت: سے تہمت کذب، ف: سے فسق، ج: سے جہالت اور ب: سے بدعت مراد ہے —— اور ضبط سے متعلق اسباب طعن کا مجموعہ فَكْ وَمَسْ ہے۔ ف: سے فحش غلط، ک: سے کثرتِ غفلت، و: سے وہم، م: سے مخالفت ثقات اور س: سے سوء حفظ مراد ہے۔

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے نخبۃ میں شدت وضعف کے اعتبار سے اسباب طعن میں یہ ترتیب قائم کی ہے، کذب تہمتِ کذب، فحش غلط، کثرت غفلت، فسق، وہم، مخالفتِ ثقات، جہالت، بدعت اور سوء حفظ، ان کا مجموعہ كَتْ فَكْ فُو مَخ بَسْ ہے۔

اب امام ترمذی رحمہ اللہ کی بات سمجھنی چاہئے، اگر کسی راوی پر کذب کا اعتراض کیا گیا ہو تو اس کی حدیث موضوع ہے۔ یعنی گڑھی ہوئی ہے۔ یعنی وہ حدیث ہی نہیں پس اس کے حجت ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اور اگر کسی راوی پر دوسرا تیسرا اور چوتھا اعتراض ہے یعنی اس پر کذب کا الزام ہے یا اس کی غلطیاں بہت زیادہ ہیں یا غفلت کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا گیا ہے اور اس حدیث کا راوی وہی ہے اس کا کوئی متابع یا شاہد نہیں پایا جاتا تو اس کی حدیث حجت نہیں۔ یعنی احکام وعقائد اس کی روایت سے ثابت نہیں کئے جائیں گے۔ البتہ ترغیب وترہیب اور دنیا کی بے رغبتی پیدا کرنے اور دل پگھلانے کے سلسلہ میں اس کی روایت بیان کی جاسکتی ہے۔

فَكُلُّ مَن رُوِيَ عَنْهُ حَدِيثٌ مِمَّنْ يُتَّهَمُ، أَوْ يُضَعَّفُ لِغَفْلَتِهِ وَكَثْرَةِ خَطَاهِ وَلَا يُعْرَفُ ذٰلِكَ الْحَدِيثُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِهِ: فَلَا يُحْتَجُّ بِهِ.

ترجمہ: پس ہر وہ راوی جس سے کوئی حدیث روایت کی گئی ہو اور وہ راوی ان لوگوں میں سے ہو جس پر جھوٹ کا الزام ہے یا اس کی غفلت کی وجہ سے یا اس کی غلطیوں کی زیادتی کی وجہ سے اس کی تضعیف کی گئی ہے اور وہ حدیث صرف اسی کی سند سے پہچانی جاتی ہے تو اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

ضعیف رواۃ سے ائمہ کے روایت کرنے سے دھوکا نہ ہو

ابھی یہ بیان کیا گیا کہ تین قسم کے ضعیف راویوں کی روایتیں حجت نہیں، مگر کبھی ایسے ضعیف راویوں سے بھی اکابر محدثین روایت کرتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ "ائمہ کا کسی سے روایت کرنا اس کی حکماً توثیق ہے" مگر یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بڑے محدثین مختلف وجوہ سے غیر ثقہ راویوں سے بھی روایت کرتے ہیں۔ پس ان کے روایت کرنے سے دھوکا نہ کھایا جائے۔

اور وہ مختلف اسباب جن کی وجہ سے ائمہ غیر ثقہ رواۃ سے روایت کرتے ہیں مثال کے طور پر درج ذیل ہیں:

۱- کبھی کسی ضعیف راوی کی کوئی روایت کسی امام کے نزدیک قوی ہوتی ہے۔ صحیحین کی بعض روایات پر یہ نقد کئے گئے ہیں۔ ان کا شارحین نے یہی جواب دیا ہے کہ ان کی یہ روایتیں شیخین کے نزدیک قوی ہیں۔

۲- ائمہ اس ضعیف راوی کی صحیح اور سقیم حدیثوں میں امتیاز کرتے ہیں اس راوی کی صرف صحیح حدیثیں روایت کرتے ہیں۔

۳- ضعیف راوی سے روایت کرنے کا مقصد اس کے ضعف کا اظہار ہوتا ہے، ظاہر ہے سبق میں اس کی روایت بیان کر کے ہی اس کے ضعف سے طلبہ کو واقف کیا جا سکتا ہے۔

۴- ضعیف راوی کی روایت کا متابع یا شاہد موجود ہوتا ہے اس لئے ائمہ اس کو روایت کرتے ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی اسباب ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ائمہ ضعیف راویوں سے روایت کرتے ہیں۔ پس ان کے روایت کرنے سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے یعنی ان راویوں کو ثقہ نہیں سمجھنا چاہئے، امام ترمذی رحمہ اللہ اس سلسلہ کی چند روایات ذکر کرتے ہیں۔

وقَدْ رَوَى غَيْرُ واحِدٍ مِن الأَئِمَّةِ عَنِ الضُّعَفَاءِ وبَيَّنُوْا أَحْوَالَهُمْ لِلنَّاسِ:
حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بنُ عَبدِ اللهِ بنِ المُنْذِرِ البَاهِلِيُّ، نا يَعْلَى بنُ عُبَيْدٍ، قَالَ: قَالَ لنا سُفيانُ الثَّوْرِيُّ: اتَّقُوْا الكَلْبِيَّ! فَقِيْلَ لَهُ: فَإِنَّكَ تَرْوِيْ عَنْهُ؟ قَالَ: أَنَا أَعْرِفُ صِدْقَهُ مِن كَذِبِهِ.

ترجمہ: متعدد ائمہ نے ضعیف راویوں سے روایتیں کی ہیں اور ان محدثین نے لوگوں کے سامنے ان ضعیف راویوں کے احوال بیان کئے ہیں۔ مثلاً: (۱) یعلی بن عبید کہتے ہیں: ہم سے سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا: کلبی سے

بچو (ابوالنضر محمد بن السائب کلبی کوفی مشہور مفسر اور انساب کا ماہر ہے) کسی نے سفیان ثوری سے عرض کیا کہ آپ تو اس سے روایت کرتے ہیں؟ سفیان ثوری نے فرمایا: میں اس کے سچ اور جھوٹ کو جانتا ہوں۔ یعنی میں اس کی صحیح اور غیر صحیح روایتوں میں امتیاز کرسکتا ہوں اور اس کی صحیح روایتیں ہی بیان کرتا ہوں۔ آپ لوگ یہ امتیاز نہیں کرسکتے اس لئے اس کی روایتوں سے بچو۔

وضاحت: اس کی نظیر یہ ہے کہ عام لوگوں کو مودودی صاحب کی کتابیں نہیں پڑھنی چاہئیں وہ ان کی صحیح اور غلط باتوں میں امتیاز نہیں کرسکتے۔ البتہ جو امتیاز کرسکے اس کا حکم دوسرا ہے، میں مظاہر علوم میں پڑھتا تھا۔ مودودی صاحب کی کتاب ''پردہ'' کی بہت تعریف سنی تھی، میں درسگاہ میں بیٹھ کر اس کا مطالعہ کررہا تھا، پیچھے سے مفتی یحییٰ صاحب قدس سرہ گذرے آپ نے دیکھ لیا اور فرمایا: ابھی یہ کتاب مت پڑھو۔ جب وقت آئے گا میں بتادوں گا۔ میں نے کتاب بند کردی، پھر مودودی صاحب کی کوئی کتاب نہیں پڑھی۔ جب میں فارغ ہوکر راندیر (سورت) مدرسہ اشرفیہ میں پڑھانے چلا گیا تو سات سال کے بعد مفتی صاحب قدس سرہ کا کارڈ موصول ہوا کہ اب تم مودودی کی کتابیں پڑھ سکتے ہو، اللہ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ کتنے دنوں تک بات یاد رکھی، غرض کچا ذہن غلط باتوں سے متاثر ہوجاتا ہے اس لئے ثوری رحمہ اللہ نے طلبہ کو ہدایت کی کہ وہ کلبی کی حدیثوں سے بچیں۔

وأَخبَرَنی محمدُ بن إسماعیلَ، ثنی یَحییَ بنُ مَعینٍ، ثنی عَفَّانُ، عن أبی عَوَانَةَ، قَالَ: لَمَّا مَاتَ الْحَسَنُ الْبصْرِیُّ اشْتَهَیْتُ کَلَامَهُ، فَتَتَبَّعْتُهُ عَن أَصْحَابِ الْحَسَن، فَأَتَیْتُ بِه أَبَانَ بنَ أَبی عَیَّاشٍ، فَقَرَأَهُ عَلَیَّ کُلَّهُ عَن الْحَسَنِ، فَما اسْتَحِلُّ أَنْ أَرْوِیَ عَنْهُ شَیْئًا.

ترجمہ: (۲) ابوعوانہ (وضاح بن عبید اللہ) کہتے ہیں: جب حسن بصری رحمہ اللہ کا انتقال ہوا تو میں نے ان کا کلام چاہا، یعنی میری خواہش ہوئی کہ میں ان کے ملفوظات کو جمع کروں، چنانچہ میں نے حضرت حسن کے شاگردوں کی تلاش شروع کی (اور ان سے حضرت حسن رحمہ اللہ کے ملفوظات جمع کئے) پھر میں حضرت حسن کے کلام کو یعنی ملفوظات کو ابان بن ابی عیاش کے پاس لایا تو اس نے وہ ساری باتیں حضرت حسن سے روایت کرتے ہوئے میرے سامنے پڑھ دیں، یعنی ان کو حدیثیں بنادیا چنانچہ میں اس سے کوئی روایت کرنا جائز نہیں سمجھتا۔

وضاحت: امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابوعوانہ کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ ابان حضرت حسنؒ کی طرف سے ہر وہ روایت بیان کرتا تھا جس کی اس سے درخواست کی جاتی اور وہ اس سلسلہ میں جھوٹا ہوتا تھا۔ اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں یک گونہ استبعاد تھا اس لئے اس کا جھوٹا ہونا واضح تھا۔ چنانچہ ابوعوانہ نے اس کو چھوڑ دیا ـــــ ابان کو امام احمد اور ابن معین رحمہما اللہ نے متروک قرار دیا ہے۔ اور وکیع رحمہ اللہ نے اس کو منکر الحدیث کہا ہے۔

وَقد رَوَى عَن أَبَانَ بن أَبِى عَيَّاشٍ غَيرُ واحدٍ من الأَئمَةِ، وَإِنْ كَانَ فِيهِ مِنَ الضُّعْفِ وَالغفلَةِ مَا وَصَفَهُ أَبو عَوَانَةَ وغَيْرُه، فَلاَ يُغتَرُّ بِرِوَايَةِ الثِّقَاتِ عنِ النَّاسِ، لِأَنَّهُ يُروَى عَنِ ابنِ سِيرِيْنَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيُحَدِّثُنِيْ فَمَا أَتَّهِمُهُ، ولكن أَتَّهِمُ مَنْ فَوْقَهُ.

ترجمہ: (۳) (امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) ابان سے متعدد ائمہ نے روایت کی ہے (جیسے سفیان ثوری، معمر، یزید بن ہارون اور ابو اسحاق فزاری وغیرہ ابان سے روایت کرتے ہیں) اگر چہ اس میں وہ کمزوری اور غفلت تھی جو ابو عوانہ وغیرہ نے بیان کی ہے۔ پس ثقہ محدثین کے لوگوں سے یعنی ضعیف رواۃ سے روایت کرنے کی وجہ سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے، اس لئے کہ ابن سیرین رحمہ اللہ سے یہ بات مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک آدمی مجھ سے حدیث بیان کرتا ہے۔ میں اس کو متہم نہیں گردانتا (کیونکہ وہ ثقہ قابل اعتماد ہوتا ہے) بلکہ میں اس سے اوپر والے راوی کو متہم گردانتا ہوں، یعنی اس کا استاذ یا اس کا بھی استاذ غیر ثقہ ہوتا ہے، ابن سیرین کے اس قول سے ثابت ہوا کہ کبھی ثقہ غیر ثقہ سے روایت کرتا ہے اور اس میں کوئی مصلحت ہوتی ہے جس کا تذکرہ پہلے گذر چکا۔ آگے امام ترمذی رحمہ اللہ ابان کا حال بیان کرتے ہیں کہ وہ روایت میں کس طرح گڑ بڑ کرتا تھا:

وقد رَوَى غَيرُ واحِدٍ عَن إبراهِيمَ النَّخَعِيِّ: أَنَّ عَبدَ اللّٰهِ بْنَ مَسْعُوْدٍ كَانَ يَقْنُتُ فى وِتْرِهِ قَبْلَ الرُّكُوْعِ. وروَى أَبَانُ بْنُ أَبِى عَيَّاشٍ، عَن إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ، عَن عَلْقَمَةَ، عَن عَبدِ اللّٰهِ بنِ مَسْعُوْدٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْنُتُ فى وِتْرِه قَبلَ الرُّكُوْعِ، هٰكَذَا رَوَى سُفيانُ الثَّوْرِيُّ عن أَبَانَ بنِ أَبِى عَيَّاشٍ؛ وروَى بَعْضُهُمْ عَن أَبَانَ بنِ أَبِى عَيَّاشٍ بِهٰذَا الإِسْنَادِ نَحْوَ هٰذا وَزَادَ فِيْهِ: قَالَ عَبدُ اللّٰهِ بنُ مسعودٍ: أَخبَرَتْنِى أُمِّى أَنَّها بَاتَتْ عِندَ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَأَتِ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَنَتَ فِيْ وِتْرِه قَبلَ الرُّكوعِ، وَأَبَانُ بنُ أَبِى عَيَّاشٍ وَإِنْ كَانَ قَدْ وُصِفَ بالعِبَادَةِ وَالإِجْتِهَادِ، فَهٰذَا حَالُه فى الْحَدِيثِ، وَالْقَوْمُ كَانُوْا أَصْحَابَ حِفظٍ، فَرُبَّ رَجُلٍ —— وَإِنْ كَانَ صَالِحًا —— لاَيُقِيْمُ الشَّهَادَةَ، وَلَا يَحْفَظُهَا؛ فَكُلُّ مَن كَانَ مُتَّهَمًا فى الْحَدِيثِ بِالْكِذْبِ، أَوْ كَانَ مُغَفَّلاً يُخْطِئُ الْكَثِيْرَ فَالَّذِىْ اخْتَارَهُ أَكْثَرُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِنَ الأَئِمَةِ: أَن لاَّ يَشْتَغِلَ بِالرِّوَايَةِ عَنْهُ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ عَبدَ اللّٰهِ بنَ الْمُبَارَكِ حَدَّثَ عَن قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَلَمَّاتَبَيَّنَ لَهُ أَمْرُهُمْ تَرَكَ الرِّوَايَةَ عَنْهُمْ.

ترجمہ: (امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) متعدد رواۃ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اپنے وتر میں رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھا کرتے تھے (یہ روایت موقوف اور منقطع ہے اس لئے کہ ابراہیم نخعی نے ابن مسعودؓ کا زمانہ نہیں پایا۔ اور یہ روایت امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الآثار میں ذکر کی ہے) اور

ابان بن ابی عیاش: ابراہیم نخعی سے، وہ علقمہ سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتا ہے کہ نبی پاک ﷺ اپنے وتر میں رکوع سے پہلے دعاءِ قنوت پڑھا کرتے تھے یعنی اس نے حدیث کو مرفوع کر دیا۔ سفیان ثوری رحمہ اللہ نے اسی طرح یعنی ابان سے مرفوع روایت کیا ہے (یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے) اور بعض راوی (جیسے یزید بن ہارون) ابان سے اسی سند سے اسی طرح روایت کرتے ہیں۔ اور اس میں اضافہ کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ نے فرمایا: مجھے میری والدہ نے اطلاع دی کہ انھوں نے ایک رات نبی ﷺ کے گھر میں گذاری۔ پس انھوں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے اپنے وتر میں رکوع سے پہلے دعاءِ قنوت پڑھی، (یہ حدیث بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ غرض ابان نے حدیث موقوف کو مرفوع کر دیا اور ابن مسعود کی والدہ کی حدیث کا اضافہ کر دیا۔ اور ان دونوں باتوں کے ساتھ ابان منفرد ہے، کوئی دوسرا راوی اس طرح سے روایت نہیں کرتا۔ اور یہ دونوں باتیں اگرچہ ممکن ہیں مگر چونکہ ابان ان کے ساتھ منفرد ہے کوئی اور ثقہ راوی اس کو بیان نہیں کرتا، اس لئے وہ متہم گردانا گیا)

(امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) اور ابان بن عیاش اگرچہ عبادت کے ساتھ اور عبادت میں اجتہاد یعنی انتہائی محنت کرنے کے ساتھ متصف کیا گیا ہے یعنی اس کا شمار بزرگوں میں ہے، مگر حدیث میں اس کی یہ حالت ہے (ابن حبان کہتے ہیں کہ ابان: حسن بصری کی مجلس میں حاضر رہتا تھا اور ان سے جو باتیں سنتا تھا وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے مرفوع کر دیتا تھا۔ اور وہ ایسا بے خبری میں کرتا تھا۔ اس نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے تقریباً ڈیڑھ ہزار روایتیں ایسی بیان کی ہیں جن میں سے اکثر بے اصل ہیں) اور لوگ یعنی محدثین حفظ واتقان والے تھے یعنی حقیقی معنی میں محدث وہ ہے جس کو حدیثیں محفوظ ہوں۔ کیونکہ بعض آدمی اگرچہ وہ نیک ہوں۔ صحیح طور پر گواہی نہیں دے سکتے، اور نہ ان کو وہ بات یاد ہوتی ہے جس کی وہ گواہی دے رہے ہیں۔ یعنی یہی حال ان ضعیف محدثین کا ہے۔ پس جو بھی حدیث میں متہم بالکذب ہو یا مغفل ہو، یعنی بہت زیادہ غلطیاں کرتا ہو تو ائمہ حدیث میں سے اکثر کے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ اس سے روایت کرنے میں مشغول نہ ہوا جائے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ابن المبارک نے اہل علم کی ایک جماعت سے روایتیں بیان کیں، پھر جب ان کے لئے ان کا حال واضح ہوا تو ان سے روایت کرنا ترک کر دیا۔

[وأخبَرَنی مُوسَی بنُ حِزامٍ، سَمِعتُ صَالِحَ بنَ عبدِ اللّٰهِ، يَقُولُ: كُنَّا عندَ أبِى مُقَاتِلٍ السَّمَرْ قَنْدِیِّ، فَجَعَلَ يَروِی عَن عَونِ بنِ أبِی شَدَّادٍ الأحَادِيْثَ الطِّوَالَ الَّتِی كَانَتْ تُرْوٰى فِی وَصِيَّةِ لُقْمَانَ، وَقَتْلِ سَعِيْدِ بنِ جُبَيْرٍ، وَمَا أشْبَهَ هٰذِهِ الأحَادِيْثَ فَقَالَ لَهُ ابنُ أخِی أبِی مُقَاتِلٍ: يَا عَمِّ لَاتَقُلْ: حَدَّثَنَا عَونٌ، فَإنَّكَ لَم تَسْمَعْ هٰذِهِ الأشْيَاءَ، قَالَ: يَابُنَيَّ! هُوَ كَلَامٌ حَسَنٌ]

ترجمہ: (یہاں مصری نسخہ میں یہ عبارت زائد ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ) مجھے موسیٰ بن حزام نے

بتلایا کہ انھوں نے صالح بن عبداللہ کو کہتے ہوئے سنا کہ ہم ابومقاتل سمرقندی کے پاس تھے (یہ راوی تباہ حال راویوں میں سے ایک ہے اس کا نام حفص بن سلم ہے، قتیبہ نے اس کو نہایت ضعیف قرار دیا ہے، ابن مہدی نے اس کی تکذیب کی ہے، اس نے لمبی عمر پائی ہے ۲۰۸ ہجری تک زندہ تھا) اس نے عون بن ابی شداد سے وہ لمبی حدیثیں بیان کرنی شروع کیں جو لقمان کی نصیحتوں اور سعید بن جبیر کے قتل کے سلسلہ میں روایت کی جاتی ہیں۔ اور وہ باتیں جو ان واقعات سے ملتی جلتی ہیں، پس ابومقاتل سے ان کے بھتیجے نے کہا: چچا جان! حدثنا عون نہ کہیے: کیونکہ آپ نے یہ باتیں عون بن ابی شداد سے نہیں سنی ہیں۔ اس نے جواب دیا: میرے پیارے بچے! یہ اچھی باتیں ہیں (پس ان کو عون کی طرف نسبت کر کے بیان کرنے میں کیا حرج ہے؟)

آٹھویں بات: متکلم فیہ راویوں کا تذکرہ

ضعیف راویوں کے تذکرے سے فارغ ہو کر اب امام ترمذی رحمہ اللہ متکلم فیہ راویوں کا تذکرہ شروع کرتے ہیں۔

متکلم فیہ: وہ روات ہیں جو بڑے لوگ ہیں، جیسے امام المغازی محمد بن اسحاق اور قاضی مصر عبداللہ بن لہیعہ، مگر حدیث میں ان پر جرح کی گئی ہے، اور جرح نے ان کی عدالت کو متاثر کیا ہے یعنی روایتِ حدیث میں ان کا پایہ گھٹ گیا ہے، امام ترمذی ایسے تیرہ راویوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اور اگر جرح نے ان کی عدالت کو متاثر نہ کیا ہو تو وہ مختلف فیہ روات کہلاتے ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ آگے ایسے تین روات کا تذکرہ کریں گے ـــــ پھر جاننا چاہئے کہ جرح کرنے والے مختلف مراتب کے ہیں کوئی ہلکی جرح کرتا ہے کوئی بھاری، ایسی صورت میں بعد کے محدثین کبھی توثیق کا اعتبار کر کے ان سے روایتیں کرتے ہیں اور کبھی جرح کا اعتبار کر کے ان کی روایتیں چھوڑ دیتے ہیں، اسی طرح بعض ہلکی جرحوں سے صرفِ نظر کرتے ہیں اور بعض ان کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔

> **وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أهلِ الحَدِيثِ فِى قَوْمٍ مِنْ أَجِلَّةِ أهلِ العِلْمِ وَضَعَّفُوْهُمْ مِن قِبَلِ حِفْظِهِمْ وَوَثَّقَهُمْ آخَرُوْنَ مِنَ الأَئِمَّةِ بِجَلاَلَتِهِمْ وَصِدْقِهِمْ، وَإِنْ كَانُوْا قد وَهِمُوْا فِي بَعْضِ مَا رَوَوْا.**

ترجمہ: بعض محدثین نے بڑے درجہ کے علماء کی ایک جماعت میں گفتگو کی ہے اور ان کو ان کے حافظہ کی جانب سے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے ائمہ نے ان کی عظمت شان اور صداقت کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ انھوں نے اپنی بعض مرویات میں غلطیاں کی ہیں۔

وضاحت: بعض ائمہ: تعدیل کے معاملہ میں سختی برتتے ہیں وہ معمولی جرح کو جو چشم پوشی کے قابل ہوتی ہے اہمیت دیدیتے ہیں اور اس راوی کی حدیثوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ دوسرے ائمہ ان معمولی باتوں سے درگذر کرتے ہیں اور اس کی حدیث لے لیتے ہیں۔ نیز بعض ائمہ ایسا بھی کرتے ہیں کہ جب سختی برتتے ہیں تو راوی کی تضعیف کرتے ہیں اور نرمی

کی طرف آتے ہیں تو اس سے حدیث روایت کرتے ہیں (الکوکب) اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ جرح وتعدیل میں بعض متشدد ہیں اور بعض معتدل۔ شعبہ اور ثوری متشدد ہیں اور شعبہ ثوری سے سخت ہیں۔ اور یحییٰ قطان اور ابن مہدی معتدل ہیں، مگر یحییٰ: ابن مہدی سے سخت ہیں، اور ابن معین اور ابن حنبل نرم ہیں اور یحییٰ: ابن حنبل سے سخت ہیں۔ اور ابو حاتم رازی اور امام بخاری اور بھی نرم ہیں اور ابو حاتم: بخاری سے سخت ہیں (حاشیہ کوکب)

وقَد تَكَلَّمَ يَحيَى بنُ سَعِيدٍ القَطَّانُ في مُحمدِ بنِ عمرٍو، ثم رَوَى عَنه:
حَدَّثَنَا أبُوبكرٍ عَبدُ القُدُّوسِ بنُ مُحمدٍ العَطَّارُ البِصرِيُّ، نا عَلِيُّ بنُ المَدِينِيُّ، قال: سَأَلتُ يَحيَى بنَ سَعِيدٍ، عن مُحمدِ بنِ عَمرِو بنِ عَلقَمَةَ؟ فَقَالَ: تُرِيدُ العَفوَ أَوْ تُشَدِّدُ؟ قُلتُ: لَابَل أُشَدِّدُ، فَقَالَ: لَيسَ هُوَ مِمَّن تُرِيدُ، كَانَ يَقُولُ: [حَدَّثَنَا] أَشيَاخُنَا أَبُو سَلَمَةَ ويَحيَى بنُ عَبدِ الرحمنِ بنِ حَاطِبٍ، قَالَ يَحيَى: وسَأَلتُ مَالِكَ بنَ أَنَسٍ عَن مُحَمَّدِ بنِ عَمرٍو، فَقَالَ فِيهِ: نَحوَ مَا قُلتُ لَكَ:

(۱) محمد بن عمرو بن علقمہ لیثی کا تذکرہ

ترجمہ: یحییٰ قطان نے محمد بن عمرو میں کلام کیا ہے، پھر ان سے روایت بھی کی ہے ــــــ علی بن المدینی کہتے ہیں: میں نے یحییٰ قطان سے محمد بن عمرو بن علقمہ کے بارے میں پوچھا (کہ یہ راوی کیسا ہے؟) یحییٰ نے کہا: آپ درگذر چاہتے ہیں یا سختی کرنا چاہتے ہیں؟ یعنی نرم بات سننا پسند کریں گے یا کھری بات؟) میں نے کہا: میں سختی کرنا چاہتا ہوں یعنی کھری بات سننا چاہتا ہوں۔ پس یحییٰ نے فرمایا: وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جس کا تم ارادہ کرتے ہو یعنی وہ قابل اعتماد راوی نہیں۔ وہ (ہر حدیث کی سند میں) کہا کرتا تھا، ہم سے بیان کیا ہمارے شیوخ ابوسلمہ اور یحییٰ بن عبدالرحمٰن نے (حالانکہ یہ بات ممکن نہیں کہ اس نے تمام روایات ان ہی دو سے سنی ہوں۔ گویا یحییٰ قطان نے اس راوی کو غیر محتاط قرار دیا) ــــــ یحییٰ قطان نے کہا: میں نے امام مالک سے محمد بن عمرو کے بارے میں پوچھا، تو امام مالکؒ نے اس کے متعلق وہی بات کہی جو میں نے آپ سے کہی۔

فائدہ: محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثى المدنى صدوق تھا مگر اس کو وہم ہوتا تھا۔ صحاح ستہ کا راوی ہے (متوفی ۱۴۵ھ) یحییٰ قطان نے جب سختی کی تو اس کی روایات سے بچنے کا مشورہ دیا، اور جب نرمی کی تو خود اس سے روایت کی، یا یوں کہو کہ یحییٰ قطان نے کسی مصلحت سے اس سے روایت کی، کیونکہ اکابر محدثین بعض وجوہ سے غیر ثقہ سے بھی روایت کرتے تھے۔

قَالَ عَلِيٌّ: قَالَ يَحيَى: وَمُحمدُ بنُ عَمرٍو أعلَى مِن سُهَيلِ بنِ أبِي صَالِحٍ، وَهُوَ عِندِي فَوقَ عبدِ

الرَّحمٰنِ بنِ حَرمَلَةَ، قَالَ عَلِيٌّ: فَقُلْتُ لِيَحْيىٰ مَا رَأَيْتَ مِن عَبدِ الرَّحمٰنِ بنِ حَرْمَلَةَ؟ قالَ: لَو شِئْتُ أَنْ أُلَقِّنَهُ لَفَعَلْتُ، قُلتُ: كَانَ يُلَقَّنُ؟ قَالَ: نَعَمْ.

قَالَ عَلِيٌّ، وَلَمْ يَرْوِ يَحيىٰ عَن شَرِيكٍ، وَلاَ عَن أبي بكرِ بنِ عَيَّاشٍ، ولاَ عَن الرَّبِيْعِ بنِ صَبِيْحٍ، وَلاَ عَنِ الْمُبارَكِ بنِ فَضَالَةَ، قَالَ أبو عيسىٰ: وَإِنْ كَانَ يَحْيَى بنُ سَعِيدٍ قَد تَرَكَ الرِّوَايَةَ عن هٰؤُلاَءِ فلم يَتْرُكِ الرِّوَايَةَ عَنْهُم: أَنَّهُ اتَّهَمَهُمْ بالكِذْبِ، وَلٰكِنَّهُ تَرَكَهُمْ لِحَالِ حِفْظِهِمْ.

وَذُكِرَ عَن يَحْيىٰ بنِ سعيدٍ أنَّه كَانَ إِذَا رَأى الرَّجُلَ يُحَدِّثُ عن حِفظِه مَرَّةً هٰكَذَا وَمَرَّةً هٰكَذَا، لاَيَثْبُتُ عَلٰى رِوَايَةٍ وَاحِدَةٍ: تَرَكَهُ.

وَقَدْ حَدَّثَ عن هٰؤُلاَءِ الَّذِيْنَ تَرَكَهُمْ يَحيى بنُ سعيدِ القَطَّانُ: عبدُ اللهِ بنُ المباركِ، وَوَكِيعُ بنُ الجَرَّاحِ، وعَبدُ الرَّحمٰنِ بنُ مَهْدِيٍّ وغَيْرُهم مِن الأَئِمَّةِ.

(۲) عبدالرحمٰن بن حرملۃ کا تذکرہ

ترجمہ: یحییٰ قطان کہتے ہیں: اور محمد بن عمرو (جن کا تذکرہ اوپر گذرا) سہیل بن ابی صالح سے (جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے) اعلیٰ درجہ کے راوی ہیں اور وہ (محمد بن عمرو) میرے نزدیک عبدالرحمٰن بن حرملہ سے بڑھ کر ہیں، علی مدینی کہتے ہیں: میں نے یحییٰ سے پوچھا: آپ نے عبدالرحمٰن بن حرملہ میں کیا بات دیکھی؟ (جو اس کو محمد بن عمرو سے ہلکے درجہ کا راوی قرار دیا؟) یحییٰ نے فرمایا: اگر میں اس کو تلقین کرنا چاہتا تو کرتا، میں نے عرض کیا: کیا وہ تلقین قبول کرتا تھا؟ یحییٰ نے کہا: ہاں!

وضاحت: عبدالرحمٰن بن حرملہ قبیلۂ اسلم کے تھے اور مدینہ میں رہتے تھے، سچے تھے مگر کبھی غلطی کرتے تھے۔ مسلم اور سنن اربعہ کے راوی ہیں ــــــ اور تلقین قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ راوی دوسرے کی بات قبول کرکے اپنی حدیث میں تبدیلی کردے۔ حدیث مرفوع کو موقوف یا مقطوع بنادے یا موقوف ومقطوع کو مرفوع بنادے یا متن حدیث میں تبدیلی کردے۔ جو راوی تلقین قبول کرتا ہے اس کو حدیث صحیح طور پر محفوظ نہیں ہوتی اس لئے ایسا راوی غیر معتبر سمجھا جاتا ہے۔

(۳) شریک (۴) ابوبکر بن عیاش (۵) ربیع بن صبیح (۶) مبارک بن فضالہ کا تذکرہ:

ترجمہ: علی مدینی کہتے ہیں: یحییٰ قطان: شریک سے، ابوبکر بن عیاش سے، ربیع بن صبیح سے، اور مبارک بن فضالہ سے روایت نہیں کرتے تھے۔

وضاحت: (۳) قاضی شریک بن عبداللہ قبیلہ نخع کے تھے اور کوفہ کے باشندے تھے۔ صدوق تھے مگر کثیر الخطاء تھے۔ کوفہ کے قاضی بننے کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا ——— (۴) قاری ابوبکر بن عیاش کوفہ کے باشندے تھے۔ عابد و زاہد تھے۔ حدیث میں معتبر تھے، مگر بڑھاپے میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا ——— (۵) ربیع بن صبیح سعدی بصری ہیں۔ صدوق مگر سیئ الحفظ ہیں۔ اللہ کے نیک بندے اور خوب عبادت گذار آدمی تھے ——— (۶) مبارک بن فضالہ بصرہ کے رہنے والے تھے۔ صدوق تھے، مگر تدلیس التسویہ کرتے تھے، یعنی سند کو عالی بنانے کے لئے اپنے ضعیف استاذ کا نام حذف کر دیتے تھے یا اوپر سے کوئی ضعیف راوی حذف کر دیتے تھے اور وہاں کوئی ایسا لفظ رکھ دیتے تھے جس میں سماع کا احتمال ہو۔ بخاری میں تعلیقاً اور نسائی کے علاوہ سنن ثلاثہ میں ان کی روایت ہے۔

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یحییٰ قطان نے اگرچہ ان رواۃ سے روایت ترک کر دی تھی مگر اس وجہ سے ترک نہیں کی تھی کہ یحییٰ نے ان کو کذب کے ساتھ متہم گردانا تھا بلکہ ان کو ان کی یادداشت کی خرابی کی وجہ سے چھوڑا تھا۔

اور یحییٰ بن سعید قطان کے بارے میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ جب وہ کسی شخص کو دیکھتے کہ وہ اپنی یادداشت سے حدیث کبھی یوں بیان کرتا اور کبھی ووں، ایک روایت پر نہ جمتا تو وہ اس کو چھوڑ دیتے تھے۔

اور ان چاروں حضرات سے جن کو یحییٰ قطان نے چھوڑ دیا ہے: ابن المبارک، وکیع، اور ابن مہدی وغیرہ ائمہ روایت کرتے تھے (کیونکہ یہ رواۃ ان حضرات کے نزدیک معتبر تھے)

وهٰكَذَا تَكَلَّمَ بَعضُ أهلِ الحَديثِ فى سُهَيْلِ بنِ أبى صَالِحٍ، ومُحمدِ بنِ أسْحَاق، وَحَمَّادِ بنِ سَلَمَةَ، ومُحمدِ بن عَجْلَانَ، وَأشْبَاهِ هٰؤُلَاءِ مِن الأئِمَّةِ: إنَّمَا تَكَلَّمُوْا فِيهِمْ مِن قِبَلِ حِفظِهِمْ فِى بَعضِ مَارَوَوْا، وَحَدَّثَ عَنهُمُ الأئِمَّةُ.

[۱-] حَدَّثَنَا الحَسَنُ بنُ عَلِيٍّ الحُلْوَانِيُّ، نا عَلِيُّ بنُ المَدِينِيُّ، قَالَ: قَالَ لَنَا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ: كُنَّا نَعُدُّ سُهَيلَ بنَ أبى صَالِحٍ ثَبْتًا فى الحَديثِ.

[۲-] حَدَّثَنَا ابنُ أبى عُمَرَ، قَالَ: قَالَ سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ كَانَ مُحمدُ بنُ عَجْلَانَ ثِقَةً مَأمُوناً فى الحَديثِ.

وَإنَّمَا تَكَلَّمَ يَحيىَ بنُ سَعِيدِ القَطَّانُ — عِندَنَا — فى رِوَايَةِ مُحمدِ بنِ عَجْلَانَ، عَن سَعيدِ المَقْبُرِيّ: حَدَّثَنَا أبو بَكرٍ، عن عَلِيِّ بنِ عَبدِ اللّٰهِ، قَالَ: قَالَ يَحيىَ بنُ سَعيدٍ: قَالَ محمدُ بنُ عَجْلَانَ: أحَاديثُ سَعِيدِ المَقبُرِيِّ: بَعضُها عن سَعيدٍ عن أبى هُرَيْرَةَ، وبَعضُها عن سعيدٍ، عَن رَجُلٍ، عن أبى هريرة، فَاختَلَطَتْ عَلَيَّ، فَصَيَّرْتُهَا عن سعيدٍ، عَن أبى هُريرَةَ.

فإنَّمَا تَكَلَّمَ يَحْيَى بنُ سَعِيدٍ — عِندَنَا — فى ابنِ عَجْلَانَ لِهٰذَا، وقَد رَوىٰ يَحْيَى عَنِ ابْنِ عَجْلَانَ الكَثِيرَ.

(۷) سہیل بن ابی صالح (۸) محمد بن اسحاق (۹) حماد بن سلمہ (۱۰) محمد بن عجلان کا تذکرہ:

(۷) سہیل بن ابی صالح مدینہ کے باشندے تھے، ان کے والد کا نام ذکوان تھا، ان کی نسبت السَّمّان تھی۔ یعنی گھی تیل بیچنے والے۔ کنیت ابو یزید ہے۔ صدوق یعنی اچھے راوی ہیں مگر آخر عمر میں ان کا حافظہ بگڑ گیا تھا۔ بخاری میں تعلیقاً ان کی روایت ہے۔

(۸) محمد بن اسحاق بن یسار بھی مدینہ کے باشندے تھے۔ صدوق ہیں، مگر مدلِّس ہیں، تدلیس کے معنی ہیں ضعیف راوی کا نام چھپانا، اور ایسا لفظ استعمال کرنا جس میں سماع کا احتمال ہو، آپ فن مغازی کے امام ہیں۔ مگر بعض محدثین نے جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے ان پر جرح کی ہے۔

(۹) حماد بن سلمہ بن دینار بصرہ کے باشندہ اور عابد وزاہد آدمی تھے، امام بیہقی نے ان کو ائمۃ المسلمین (مسلمانوں کے بڑے آدمیوں) میں شمار کیا ہے۔ مگر بڑھاپے میں آپ کا بھی حافظہ خراب ہو گیا تھا اس وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کی حدیثیں نہیں لیں۔

(۱۰) محمد بن عجلان مدنی اور صدوق ہیں، مگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں میں انھوں نے غت ربود کر دیا تھا اس وجہ سے یحییٰ قطان نے ان میں کلام کیا ہے۔

ترجمہ: اور اسی طرح بعض محدثین نے سہیل بن ابی صالح میں اور محمد بن اسحاق میں، اور حماد بن سلمہ میں، اور محمد بن عجلان میں اور ان جیسے بڑے درجے کے اور راویوں میں کلام کیا ہے۔ ان محدثین نے ان راویوں میں ان کے حافظہ ہی کی وجہ سے ان کی بعض مرویات میں کلام کیا ہے۔ اور ان سے بڑے حضرات نے روایتیں (بھی) کی ہیں۔

(۱) علی مدینی کہتے ہیں: ہم سے ابن عیینہ نے فرمایا: ہم سہیل بن ابی صالح کو حدیث میں مضبوط گنتے تھے۔ (۲) ابن عیینہ نے فرمایا: محمد بن عجلان حدیث میں ثقہ قابل اعتماد تھے۔

(امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:) ہمارے خیال میں یحییٰ قطان نے محمد بن عجلان کی انہی روایتوں میں کلام کیا ہے جو وہ سعید مقبری سے روایت کرتے ہیں —— یحییٰ قطان فرماتے ہیں: محمد بن عجلان کہتے ہیں: سعید مقبری کی بعض روایتیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بلا واسطہ مروی ہیں، اور بعض کسی آدمی کے واسطہ سے مروی ہیں۔ مگر وہ روایات میرے مسودات میں گڈمڈ ہو گئیں اس لئے میں نے سبھی کو سعید مقبری عن ابی ہریرۃ کی سند سے کر دیا۔

(امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:) یحییٰ قطان نے ہمارے خیال میں اسی وجہ سے کلام کیا ہے اور یحییٰ قطان کافی روایتیں ابن عجلان سے نقل (بھی) کرتے ہیں۔

وضاحت:

(۱) محمد بن عجلان رحمہ اللہ نے سعید مقبری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے درمیان سے واسطہ اس لئے حذف کردیا کہ یہ اسناد کے لئے مضر نہیں، سند میں کسی راوی کو بڑھا دینا تو سند کو بوگس کردیتا ہے مگر کسی راوی کو چھوڑ دینے سے زیادہ سے زیادہ حدیث مرسل (منقطع) ہوجاتی ہے اور حدیث مرسل متقدمین کے یہاں معتبر ہے۔

(۲) عن رجل عن أبی هريرة کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ واسطہ مجہول تھا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ واسطے مختلف تھے اور سب معتبر تھے۔ مگر ان کے نام یاد نہیں رہے تھے اس لئے سب کی سند سعید مقبری عن ابی ہریرہ کردی تھی۔

وهٰكَذَا مَن تَكَلَّمَ فِي ابنِ أبي لَيلٰى: إِنَّمَا تَكَلَّمَ فيهِ مِن قِبَلِ حِفظِه، قَالَ عَلِيٌّ: قَالَ يَحيىَ بنُ سَعِيدٍ: رَوَى شُعْبَةُ عَنِ ابنِ أبي لَيلىٰ، عن أَخِيهِ عِيسٰى، عَن عَبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيلٰى، عن أبي أَيُّوبَ، عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم في العُطَاسِ. قَالَ يَحيىَ: ثُمَّ لَقِيتُ ابنَ أبي لَيلٰى، فَحَدَّثَنَا عن أَخِيهِ عيسىٰ، عَن عبدِ الرَّحمنِ بنِ أبي لَيلٰى، عن عليٍّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

قَالَ أبو عيسىٰ: ويُروىٰ عنِ ابنِ أبي ليلٰى، نَحْوُ هٰذا غَيْرُ شَيْئٍ، كَانَ يَروِي الشَّيْئَ مَرَّةً هٰكَذا، ومَرَّةً هٰكَذَا يَغَيِّرُ الإِسْنَادَ، وَإِنَّمَا جَاءَ هٰذَا مِن قِبَلِ حِفْظِه، لِأَنَّ أَكْثَرَ مَن مَضٰى مِن أهلِ العلمِ كَانُوْا لَا يَكْتُبُوْنَ، ومَن كَتَبَ مِنهُمْ: إِنَّمَا كان يُكْتَبُ لَهُمْ بَعْدَ السَّمَاعِ؛ وَسَمِعْتُ أحمدَ بنَ الْحَسَنِ يَقُول: سمعتُ أحمدَ بنَ حَنْبَلٍ يقولُ: ابنُ أبِي لَيلٰى لاَ يُحْتَجُّ بِهِ.

(۱۱) ابن ابی لیلیٰ صغیر کا تذکرہ:

ترجمہ: اور اسی طرح جس نے ابن ابی لیلیٰ صغیر میں کلام کیا ہے تو وہ ان کے حافظہ ہی کی جانب سے کلام کیا ہے۔ یحییٰ قطان کہتے ہیں: امام شعبہ نے ابن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے اپنے بھائی عیسیٰ سے، انھوں نے (اپنے ابا) عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے نبی پاک ﷺ سے چھینک کے سلسلہ میں روایت کی ہے (کہ جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو چاہئے کہ وہ الحمد لله علی کل حال کہے، اور جو شخص اس کو جواب دے وہ یرحمك الله کہے اور چھینکنے والا اس کے جواب میں یهدیکم الله ویصلح بالکم کہے) یحییٰ کہتے ہیں: پھر میری ابن ابی لیلیٰ سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے اپنے بھائی عیسیٰ سے، انھوں نے (اپنے ابا) عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے نبی پاک ﷺ سے حدیث بیان کی (یعنی سند میں بجائے ابو ایوب کے حضرت علی کو لے آئے)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابن ابی لیلیٰ سے اس طرح کی متعدد چیزیں روایت کی جاتی ہیں۔ وہ ایک روایت کو ایک مرتبہ یوں روایت کرتے تھے اور دوسری مرتبہ دوں، سند بدل دیتے تھے اور ایسا ان کے حافظہ کی کمزوری کی وجہ ہی سے ہوتا تھا اس لئے کہ گذشتہ اہل علم میں سے اکثر علماء حدیث نہیں لکھا کرتے تھے (بلکہ حافظہ پر اعتماد کیا کرتے تھے) اور ان میں سے جس نے لکھا ہے ان کے لئے حدیثیں سماع کے بعد ہی لکھی جاتی تھیں (یعنی ان کے ورّاق ان کے لئے وہ حدیثیں لکھتے تھے) میں نے احمد بن الحسن سے سنا ہے: وہ کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کی حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

وضاحت: ابن ابی لیلیٰ کا اطلاق چار شخصوں پر ہوتا ہے: اول: محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ، یہ کوفہ کے قاضی تھے۔ فقہ میں ان کا بڑا مقام تھا، ہدایہ میں ان کے اقوال مذکور ہیں۔ حدیث میں صدوق ہیں۔ یعنی جھوٹ نہیں بولتے، مگر ان کا حافظہ نہایت کمزور تھا، اس لئے ان کی روایتوں میں گڑبڑ پائی جاتی ہے، ان کو ابن ابی لیلیٰ صغیر کہتے ہیں۔ اور وہی یہاں مراد ہیں —— دوم: ابن ابی لیلیٰ صغیر کے والد عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ پر بھی ابن ابی لیلیٰ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ان کو ابن ابی لیلیٰ کبیر کہا جاتا ہے۔ یہ ثقہ راوی ہیں —— سوم: ابن ابی لیلیٰ صغیر کے بھائی عیسیٰ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کو بھی ابن ابی لیلیٰ کہا جاتا ہے یہ بھی ثقہ راوی ہیں —— چہارم: ابن ابی لیلیٰ صغیر کے بھتیجے عبداللہ بن عیسیٰ کو بھی ابن ابی لیلیٰ کہا جاتا ہے یہ بھی ثقہ راوی ہیں۔

وَ كَذٰلِكَ مَنْ تَكَلَّمَ مِنْ أَهْلِ العلمِ فى مُجَالِدِ بنِ سَعِيدٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ لَهِيْعَةَ وَغَيْرِهِمَا: إِنَّمَا تَكَلَّمُوْا فِيْهِمْ مِن قِبَلِ حِفْظِهِمْ، وَ كَثْرَةِ خَطَئِهِمْ، وَقَدْ رَوٰى عَنْهُم غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الأَئِمَّةِ.

فَإِذَا تَفَرَّدَ أَحَدٌ مِن هٰؤُلَاءِ بِحَدِيثٍ وَلَمْ يُتَابَعْ عَلَيْهِ: لَم يُحْتَجَّ بِه، كَمَا قَالَ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: ابنُ أبى لَيلىٰ لاَ يُحْتَجُّ بِهِ: إِنَّمَا عَنٰى إِذَا تَفَرَّدَ بِالشَّيْئِ، وَأَشَدُّ مَايَكُوْنُ هذا إِذَا لَم يَحْفَظِ الإِسْنَادَ: فَزَادَ فى الإِسْنَادِ أَوْ نَقَصَ، أَوْ غَيَّرَ الإِسْنَادَ، أَوْ جَاءَ بِمَا يَتَغَيَّرُ فِيهِ الْمَعْنٰى.

(۱۲) مجالد بن سعید (۱۳) عبداللہ بن لہیعہ کا تذکرہ:

(۱۲) ابوعمرو مجالد بن سعید قبیلۂ ہمدان کے تھے اور کوفہ میں رہتے تھے۔ یہ اعلیٰ درجہ کا راوی نہیں ہے، تلقین قبول کرتا تھا اور آخر عمر میں حافظہ بھی بگڑ گیا تھا۔

(۱۳) قاضی ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن لہیعہ حضرمی ہیں اور مصر ان کا وطن ہے۔ صدوق ہیں مگر ان کے گھر میں آگ لگ گئی تھی اس لئے کتابیں جل جانے کے بعد انھوں نے حافظہ سے جو روایتیں بیان کی ہیں ان میں تسامح پایا جاتا ہے۔

ترجمہ: اور اسی طرح اہل علم میں سے جس نے مجالد بن سعید میں اور عبداللہ بن لہیعہ میں اور ان دونوں کے علاوہ میں کلام کیا ہے تو انھوں نے ان راویوں میں ان کے حافظہ کی کمزوری اور ان کی غلطیوں کی زیادتی ہی کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ اور ان سے متعدد ائمہ نے روایتیں کی ہیں۔

(خلاصۂ کلام) جب ان (تیرہ) راویوں میں سے کوئی کسی حدیث کے ساتھ متفرد ہو اور اس کا کوئی متابع نہ ہو تو اس سے استدلال نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان کی مراد صرف یہ ہے کہ جب وہ کسی حدیث کے ساتھ تنہا ہو، اور یہ عدم استدلال اس صورت میں نہایت مؤکد ہو جاتا ہے جب راوی کو سند یاد نہ ہو، پس وہ یا تو سند میں اضافہ کرے یا کمی کرے، یا سند بدل دے، یا متن کے ایسے الفاظ لائے جن سے معنی بدل جائیں۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان تیرہ راویوں کا تذکرہ بطور مثال کیا ہے۔ ایسے رواۃ بے شمار ہیں اور سب کا وہی حکم ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

نویں بات: روایت بالمعنی اور حدیث کا اختصار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ حدیث کی مراد نہ بدلے

روایت بالمعنی اور لمبی حدیث کو مختصر کر کے بیان کرنا بالاتفاق جائز ہے، صحابہ سے یہ بات ثابت ہے۔ صحابہ ایک ہی واقعہ کو مختلف انداز اور مختلف الفاظ سے بیان کیا کرتے تھے اور روایت بالمعنی کے جواز کی سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ احادیث کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ ترجمہ روایت بالمعنی ہے۔ اور جب روایت بالمعنی جائز ہے تو حدیث کا اختصار بھی جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی بالمعنی روایت کی ایک صورت ہے، البتہ الفاظ حدیث کی حفاظت کرنا اور باللفظ روایت کرنا افضل اور تحدیث کا اعلیٰ درجہ ہے، متقدمین یعنی صحابہ وتابعین کے زمانہ میں ان دونوں باتوں کا عام طور پر رواج تھا، لیکن بعد میں باللفظ روایت کا بہت زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں آٹھ روایتیں ذکر کی ہیں۔

ملحوظہ: یہ نویں بات یہاں ضمناً آئی ہے، اصل تذکرہ رواۃ کا چل رہا ہے۔ پہلے ضعیف رواۃ کا تذکرہ کیا تھا، پھر متکلم فیہ رواۃ کا اور آگے اعلیٰ درجہ کے سولہ ثقہ راویوں کا تذکرہ آرہا ہے، پھر تین مختلف فیہ رواۃ کا تذکرہ کریں گے۔

فَأَمَّا مَنْ أَقَامَ الإِسْنَادَ وَحَفِظَهُ وَغَيَّرَ اللَّفْظَ، فَإِنَّ هٰذَا وَاسِعٌ عِندَ أَهْلِ العِلْمِ إِذَا لَمْ يَتَغَيَّرْ بِهِ المَعْنىٰ:

[۱-] حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، نا مُعاوِيَةُ بنُ صَالِحٍ، عن العَلاءِ بنِ الحَارِثِ عَن مَكْحُولٍ عن وَاثِلَةَ بنِ الأَسْقَعِ قَالَ: إِذَا حَدَّثْنَاكُمْ عَلَى الْمَعْنىٰ فَحَسْبُكُمْ.

[۲-] حَدَّثَنَا يحيىَ بنُ مُوسٰى، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، نا مَعْمَرٌ، عن أيوبَ، عن مُحمدِ بنِ سِيْرِيْنَ، قَالَ: كُنتُ أَسْمَعُ الحديثَ مِن عَشْرَةٍ: اللَّفظُ مُختَلِفٌ، وَالْمَعْنٰى وَاحِدٌ.

[۳-] حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بنُ مَنِيْعٍ، نَا مُحمدُ بنُ عبدِ الله الأَنْصارِيُّ، عن ابنِ عَوْنٍ، قَالَ كانَ إبراهيمُ النَّخعِيُّ وَالحَسَنُ وَالشَّعْبِيُّ يَأْتُوْنَ بالحَديثِ عَلَى المَعَانِي، وَكَانَ القاسِمُ بنُ مُحمدٍ ومُحمدُ بنُ سِيْرِيْنَ وَرَجَاءُ بنُ حَيْوَةَ يُعِيْدُوْنَ الحَديثَ عَلٰى حُرُوْفِه.

[٤-] حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ خَشْرَمٍ، نَا حَفصُ بنُ غِيَاثٍ، عَن عَاصِمٍ الأَحْوَلِ، قَالَ: قُلتُ لِأَبِي عُثمانَ النَّهْدِيِّ: إِنَّكَ تُحَدِّثُنَا بِالحَدِيثِ، ثُمَّ تُحَدِّثُنَا بِهِ عَلٰى غَيْرِ مَا حَدَّثْتَنَا، قَالَ: عَلَيْكَ بِالسَّمَاعِ الأَوَّلِ.

[٥-] حَدَّثَنَا الْجَارُوْدُ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عن الرَّبِيعِ بنِ صَبِيحٍ، عن الحَسَنِ قال: إِذَا أَصَبْتَ الْمَعْنٰى أَجْزَأَكَ.

[٦-] حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نَا عبدُ اللّٰهِ بنُ المبَارَكِ، عن سَيْفٍ هُوَ ابنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعتُ مُجَاهِدًا يَقولُ: أَنْقِصْ مِنَ الحديثِ إِنْ شِئْتَ، وَلَا تَزِدْ فِيهِ.

[٧-] حَدَّثَنَا أَبُوْ عَمَّارٍ الحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ، نَا يَزِيْدُ بنُ حُبَابٍ، عن رَجُلٍ، قال: خَرَجَ إِلَيْنَا سُفيانُ الثَّوْرِيُّ فَقَالَ: إِنْ قُلْتُ لَكُمْ: إِنِّي أُحَدِّثُكُمْ كَمَا سَمِعتُ، فَلَا تُصَدِّقُوْنِيْ، إِنَّمَا هُوَ الْمَعْنٰى.

[٨-] حَدَّثَنَا الحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ قَالَ سَمِعتُ وكيعاً يَقولُ: إِنْ لَّمْ يَكُنِ الْمَعْنٰى وَاسِعًا فَقَد هَلَكَ النَّاسُ.

ترجمہ: پس رہا وہ شخص جو سند کو درست بیان کرے اور اس کو وہ اچھی طرح محفوظ ہو اور حدیث کے الفاظ بدل دے تو اس کی اہل علم کے نزدیک گنجائش ہے، جب معنی میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔

(۱-) حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: آپ نے فرمایا: جب ہم تم سے بالمعنی حدیث بیان کریں تو وہ تمہارے لئے کافی ہے۔

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ کا قول بہت مختصر لکھا ہے۔ بیہقی میں اس کی تفصیل ہے: مکحول کہتے ہیں: میں اور ابوالازہر حضرت واثلہ کے پاس گئے، ہم نے ان سے کہا: آپ ہم سے کوئی ایسی حدیث بیان کریں جو آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو، اور اس میں کوئی وہم نہ ہو، نہ الفاظ کا اضافہ ہو اور نہ بھول چوک ہو۔ حضرت واثلہؓ نے فرمایا: آپ حضرات نے کچھ قرآن پڑھا ہے؟ ہم نے کہا ہاں! مگر ہم اس کے جید حافظ نہیں ہیں۔ قرآن پڑھنے میں ہم کبھی واؤ یا الف بڑھا دیتے ہیں، اور کبھی گھٹا دیتے ہیں۔ حضرت واثلہؓ نے فرمایا: یہ قرآن تمہارے سامنے لکھا ہوا موجود ہے، تم اس کی حفاظت میں ذرا کوتاہی نہیں کرتے، پھر تمہارا خیال ہے کہ تم سے اس کے پڑھنے میں کمی زیادتی ہو جاتی ہے، پس بتلاؤ جو حدیثیں ہم نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں ان میں کمی بیشی کیسے نہیں

ہوگی، ہوسکتا ہے کہ ہم نے وہ بات آپ سے ایک ہی مرتبہ سنی ہو۔ پس جب ہم آپ لوگوں سے بالمعنی حدیث بیان کریں تو وہ آپ لوگوں کے لئے کافی ہے (تدریب الراوی ۲:۱۰۰)

(۲-) ابن سیرین نے فرمایا: میں ایک حدیث دس آدمیوں سے سنا کرتا تھا (یعنی بہت سے محدثین سے سنتا تھا) ان کے الفاظ مختلف ہوتے تھے مگر معنی ایک ہوتے تھے۔

(۳-) ابن عون کہتے ہیں: ابراہیم نخعی، حسن بصری اور عامر شعبی حدیث کو بالمعنی روایت کیا کرتے تھے۔ اور قاسم اور ابن سیرین اور رجاء بن حیوۃ حدیث بلفظہ لوٹاتے تھے۔

(۴-) عاصم احول کہتے ہیں: میں نے ابوعثمان نہدی سے کہا: آپ ہم سے ایک حدیث بیان کرتے ہیں، پھر آپ اسی حدیث کو دوسرے الفاظ سے بیان کرتے ہیں، یعنی پہلے والے الفاظ بدل دیتے ہیں (پس ہم کونسے الفاظ یاد کریں) ابوعثمان نے فرمایا: تم نے جو پہلی مرتبہ الفاظ سنے ہیں ان کو لازم پکڑو، (یعنی ابوعثمان نہدی بالمعنی روایت کرتے تھے)

(۵-) حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جب آپ حدیث کے معنی کو پہنچ جائیں تو آپ کے لئے کافی ہے (یعنی بعینہ الفاظ یاد رکھنے ضروری نہیں، حدیث کا مفہوم صحیح طور پر ادا کرنا کافی ہے)

(۶-) مجاہد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر تم چاہو تو حدیث میں کمی کر سکتے ہو یعنی اختصار کر سکتے ہو، مگر حدیث میں اضافہ مت کرو۔

وضاحت: اکثر محدثین کے نزدیک حدیث کو مختصر طور پر بیان کرنا جائز ہے مگر شرط یہ ہے کہ اختصار کرنے والا عالم ہو، اس لئے کہ عالم: حدیث میں سے وہی حصہ چھوڑے گا جس سے مفہوم میں خلل نہ پڑتا ہو۔ یعنی جو بات بیان کی ہے وہ اور جو حذف کی ہے وہ گویا دو روایتیں ہوں۔

(۷-) ایک شخص کہتا ہے: ہمارے پاس سفیان ثوری رحمہ اللہ آئے، پس انھوں نے فرمایا: اگر میں آپ لوگوں سے کہوں کہ میں آپ لوگوں سے حدیث بالکل اسی طرح بیان کرتا ہوں جس طرح میں نے سنی ہے تو آپ لوگ میری بات نہ مانیں وہ (میرا حدیث بیان کرنا) بالمعنی ہی ہوتا ہے۔

(۸-) وکیع رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر بالمعنی روایت کی گنجائش نہ ہوتی تو لوگ یقیناً تباہ ہوجاتے یعنی تمام حدیثوں کو بلفظہ یاد رکھنا لوگوں کے لئے ناممکن تھا۔

فائدہ: طبرانی کی معجم کبیر میں ایک مرفوع روایت ہے: إذا لم تُحلّوا حراما ولم تُحرموا حلالاً وأصبتم المعنی فلا بأس یعنی جب تم کسی حرام کو حلال نہ کردو اور کسی حلال کو حرام نہ کردو، یعنی معنی میں تغیر نہ ہوجائے اور تم معنی کو پہنچ جاؤ تو کوئی حرج نہیں۔ اس حدیث کا حسن بصری رحمہ اللہ کے سامنے تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا: لولا هذا ما حدّثنا اگر یہ گنجائش نہ ہوتی تو ہم حدیث بیان ہی نہ کرتے۔

دسویں بات: اعلی درجہ کے ثقہ رواۃ کا تذکرہ اوران میں تفاوتِ درجات کا بیان

پہلے ضعیف رواۃ کا تذکرہ کیا ہے، پھر متکلم فیہ رواۃ کا اوران کی روایات کا حکم بیان کیا ہے۔ اب اعلی درجہ کے ثقہ رواۃ کا، جن کو حدیثیں خوب محفوظ اور پختہ ہوتی ہیں ان کا تذکرہ شروع کرتے ہیں، یہ بڑے حضرات بھی سب ایک درجہ کے نہیں ہوتے، ان میں تفاضلِ درجات ہوتا ہے، کوئی بڑا ہے، کوئی بہت بڑا، اوران میں درجہ بندی کا معیار دو چیزیں ہیں (ایک) حفظ واتقان، یعنی سنی ہوئی حدیثوں کو یاد رکھنا اور بہت مضبوط طریقہ پر محفوظ رکھنا (دوم) حدیث سنتے وقت اور بیان کرتے وقت تثبت یعنی جماؤ سے کام لینا۔ جو راوی ان دو باتوں میں جس قدر بلند رتبہ ہونگے اسی قدر ان کا درجہ بلند ہوگا۔

مگراس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ ان راویوں سے قطعاً کوئی غلطی نہیں ہوسکتی یا نہیں ہوئی۔ غلطی اور چوک سے بڑے بڑے حضرات محفوظ نہیں۔ انسان خطاء ونسیان کی سواری ہے، ہزار احتیاط کے باوجود غلطی ہوجاتی ہے۔ ابن معینؒ فرماتے ہیں: مجھے اس بات پر حیرت نہیں ہوتی کہ ایک محدث سے چوک کیوں ہوجاتی ہے بلکہ مجھے اس پر حیرت ہوتی ہے کہ حدیث بیان کرنے والا بالکل صحیح کیسے بیان کررہا ہے۔ اور ابن المبارکؒ فرماتے ہیں: کہ وہم سے یعنی نادانستہ غلطیوں سے کون محفوظ رہ سکتا ہے؟! حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے متعدد صحابہ پر تنقید کی ہے اوران کی روایات میں وہم کی نشاندہی کی ہے اس لئے معمولی بھول چوک سے چشم پوشی برتنی ضروری ہے۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے بطور مثال سولہ اکابر محدثین کا تذکرہ کیا ہے۔

وَإِنَّمَا تَفَاضَلَ أَهْلُ العِلْمِ بِالحِفْظِ وَالإِتْقَانِ وَالتَّثَبُّتِ عندَ السَّماعِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَسْلَمْ مِنَ الْخَطَأِ وَالغَلَطِ كَثِيرُ أَحَدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ مَعَ حِفْظِهِمْ.

ترجمہ: اہل علم یعنی رواۃ حدیث کا تفاضل یعنی تفاوت کے درجات حفظ واتقان اور حدیث سننے سنانے کے وقت مضبوط رہنے ہی سے ہوتا ہے (پس جو محدث احفظ واتقن واثبت ہوگا وہ سب سے افضل ہوگا) البتہ یہ بات بھی ہے کہ چوک اور غلطی سے ائمہ میں سے بڑے بڑے حضرات محفوظ نہیں رہے ہیں۔ حالانکہ ان کو حدیثیں نہایت پختہ یاد تھیں۔

وضاحت: حفظ الحدیث کے معنی ہیں زبانی یاد کرنا ـــــ اور أتقنه کے معنی ہیں: مضبوط اور پختہ کرنا۔ اس کا مجرد تقِم (ک) تقامة ہے جس کے معنی ہیں: ماہر، حاذق اور کامل ہونا، قرآن میں ہے: ﴿صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْ أَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ﴾ یہ کام اللہ کا ہے جس نے ہر چیز کو مضبوط بنا رکھا ہے (النمل آیت ۸۸) ـــــ اور تثبت فی الأمر کے معنی ہیں: احتیاط سے کام لینا، اس کا مجرد ثبُت (ک) ثباتة ہے اس کے معنی ہیں باوقار اور مستقل مزاج ہونا۔ صفت ثَبْتٌ

(بسکون الباء) اور ثبیتٌ ہے۔ پس حفظ و اتقان ایک ہی چیز ہیں۔ البتہ اتقان حفظ کا اعلیٰ درجہ ہے۔ اور تثبت دوسری چیز ہے۔ اور عند السماع صرف التثبت کا ظرف ہے۔ حفظ و اتقان سے اس کا تعلق نہیں اور سماع سے حدیث کا سننا سنانا دونوں مراد ہیں۔ جب حدیث پڑھے تو باوقار بیٹھ کر پڑھے اور جب پڑھائے تو بھی باوقار بیٹھ کر پڑھائے۔ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ واقعہ آگے آرہا ہے کہ وہ ابو حازم کی مجلس سے گذرے، بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی تو لوٹ گئے۔ کسی نے پوچھا: آپ کیوں لوٹ گئے، امام مالک رحمہ اللہ نے جواب دیا: بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اور کھڑے کھڑے حدیث پڑھنا مجھے گوارہ نہ ہوا، اسی طرح جب آپ حدیث پڑھاتے تھے تو نہایت باوقار بیٹھتے تھے اور اس سلسلہ میں بہت سے واقعات مروی ہیں۔

ملحوظہ: کثیر أحد: لم یسلم (نہیں بچا نہیں محفوظ رہا) کا فاعل ہے اور مصری نسخہ میں کبیر أحد ہے۔ اور کوکب میں ہے کہ دونوں کے معنی ایک ہیں۔

حَدَّثَنَا محمدُ بنُ حُمَيْدِ الرَّازِيُّ، نا جَرِيرٌ، عن عُمَارَةَ بنِ القَعْقَاعِ، قَالَ: قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: إِذَا حَدَّثْتَنِيْ فَحَدِّثْنِي عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بنِ عَمْرِو بنِ جَرِيرٍ، فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي مَرَّةً بِحَدِيثٍ، ثُمَّ سَأَلْتُهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بِسِنِيْنَ فَمَا أَخْرَمَ مِنهُ حَرْفًا.

(۱) ابوزرعہ بجلی کوفی کا تذکرہ:

(۱-) ابوزرعہ ابن عمرو بن جریر بن عبداللہ بجلی کوفی اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی اور تابعی ہیں، اپنے دادا حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ کتب ستہ میں ان کی روایت ہے۔

نوٹ: امام ابوزرعہ رازی بہت بعد کے محدث ہیں۔ امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ کے معاصر ہیں۔ ترمذی میں ان کا ذکر بکثرت آتا ہے۔ صاحب ترجمہ ابوزرعہ ان کے علاوہ ہیں۔

ترجمہ: عمارۃ بن القعقاع کہتے ہیں: مجھ سے ابراہیم نخعی نے فرمایا: جب آپ مجھ سے حدیثیں بیان کریں تو ابوزرعہ کی حدیثیں بیان کریں (کیونکہ وہ حدیث کے بہت مضبوط راوی ہیں) اس لئے کہ انھوں نے مجھ سے ایک مرتبہ ایک حدیث بیان کی پھر میں نے ان سے وہ حدیث کئی سال گذر جانے کے بعد پوچھی تو انھوں نے اس حدیث میں سے ایک حرف بھی کم نہ کیا۔ یعنی جس طرح پہلے بیان کی تھی بعینہٖ انہی الفاظ کے ساتھ سالوں گذر جانے کے بعد بھی ان کو محفوظ تھی۔

حدثنا أبو حَفْصٍ عَمرُو بنُ عَلِيٍّ، نا يَحيَى بنُ سَعِيدِ القَطَّانُ، عن سُفيانَ، عن مَنصُورٍ، قال: قلتُ لِإِبْرَاهِيمَ: مَا لِسَالِمِ بنِ أَبِي الجَعْدِ أَتَمُّ حديثًا مِنك؟ قَالَ لِأَنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ.

(۲) سالم بن ابی الجعد کا تذکرہ:

(۲-) سالم بن ابی الجعد غطفانی اشجعی ہیں، کوفہ میں رہتے تھے، اعلی درجے کے ثقہ راوی ہیں، اکابر محدثین نے ان سے روایت کی ہے۔ سن ۹۷ ہجری میں وفات پائی ہے۔

ترجمہ: منصورؒ کہتے ہیں: میں نے ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا: سالم بن ابی الجعدؒ آپ سے زیادہ تام حدیثیں کیسے بیان کرتے ہیں؟ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا: اس لئے کہ وہ لکھا کرتے تھے (اس لئے ان کے پاس حدیثیں بلفظہ محفوظ ہیں اور میں لکھتا نہیں تھا یاد کرتا تھا اس لئے میری روایات میں الفاظ کی کمی بیشی ہو جاتی ہے)

ملحوظہ: اس سے معلوم ہوا کہ بلفظہ روایت بیان کرنا اولی ہے ورنہ سالم کا حال قابل تعریف نہ ہوتا۔

حدثنا عبدُ الجَبارِ بنُ العَلاَءِ بنِ عَبدِ الجَبَّارِ، نا سُفيانُ، قال: قال عبدُ الملكِ بنُ عُمَيرٍ: إِنِّیْ لَأُحَدِّثُ بِالحَدیثِ فَمَا أَدَعُ منهُ حَرْفًا.

(۳) عبدالملک بن عُمیر کا تذکرہ:

(۳-) عبدالملک بن عُمیر ثقہ راوی ہیں۔ فصیح اللسان تھے۔ بہت سے محدثین ان سے روایت کرتے ہیں، بڑھاپے میں ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ ۱۳۰ سال کی عمر میں وفات پائی ہے۔

ترجمہ: عبدالملک بن عمیر کہتے ہیں: میں حدیثیں بیان کرتا ہوں اور ان میں سے ایک حرف بھی نہیں چھوڑتا۔ یعنی بلفظہ روایت کرتا ہوں اور مجھے حدیث کے الفاظ خوب محفوظ ہیں۔

حدثنا الحسينُ بنُ مَهْدِيِّ البَصْرِيُّ، نا عبدُ الرزاقِ، نا مَعْمَرٌ، قال: قال قَتَادَةُ: مَا سَمِعَتْ أُذُنَایَ شَیْئًا قَطُّ إِلاَّ وَعَاهُ قَلْبِیْ.

(۴) حضرت قتادہ کا تذکرہ:

(۴-) حضرت قتادہؒ کی کنیت ابوالخطاب، ان کے والد کا نام دعامۃ، قبیلہ سدوس سے آپ کا تعلق ہے اور بصرہ کے باشندے تھے، مادر زاد نابینا اور انتہائی ذہین تھے۔ حضرت سعید بن مسیب رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میرے پاس کوئی عراقی شاگرد ایسا نہیں آیا جو قتادہ سے زیادہ حدیثیں محفوظ کرنے والا ہو، قتادہ حضرت سعید کے پاس صرف آٹھ دن ٹھہرے ہیں۔ تیسرے دن حضرت سعید نے ان سے کہا: بس اب آپ رخصت ہو جائیں آپ نے مجھے نچوڑ کر رکھ

دیا، مطر وراق کہتے ہیں: قتادہ جب کوئی حدیث سنتے تھے تو بے چینی اور بے کلی ان کو پکڑ لیتی تھی۔ یہاں تک کہ وہ حدیث کو یاد کر لیتے۔ یعنی حدیث حفظ کرنے تک وہ بے چین رہتے، سن ۱۱۷ ہجری میں وفات پائی ہے۔

ترجمہ: قتادہ فرماتے ہیں: میرے کان نے کبھی کوئی چیز نہیں سنی، مگر اس کو میرے دل نے محفوظ کر لیا (اس سے معلوم ہوا کہ آپ اعلیٰ درجہ کے حافظ حدیث تھے)

وضاحت: انہی کا یہ واقعہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مجلس تحدیث میں یہ فرمایا کہ میں کبھی کوئی چیز نہیں بھولا پھر جب سبق ختم ہوا تو خادم سے کہا: میری چپل لاؤ، خادم نے عرض کیا: چپل تو آپ نے پہن رکھی ہے (نفحة العرب) معلوم ہوا بھول سے کوئی محفوظ نہیں، اتنا بڑا حافظ بھی پیروں میں پہنی ہوئی چپلوں کو بھول گیا۔ **فالعظمة لله العلي الكبير!**

حدثنا سعيدُ بنُ عبدِ الرحمن المَخزُومِيُّ، نا سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن عَمرِو بنِ دِينارٍ، قال: مَا رَأَيتُ أَحَدًا أَنَصَّ للحديثِ مِن الزُّهْرِيِّ.

(۵) امام زہری کا تذکرہ:

(۵-) آپ کا نام محمد، والد کا نام مسلم، سلسلۂ نسب عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب ہے۔ قریش کی شاخ زُہرہ سے تعلق تھا، اس لئے زہری کہلاتے ہیں۔ آپ کی مشہور کنیت ابن شہاب اور دوسری کنیت ابو بکر ہے۔ آپ اعلیٰ درجہ کے حافظِ حدیث اور مجتہد تھے۔ آپ کی جلالت شان اور حفظ واتقان متفق علیہ ہے۔ سن ۱۲۵ ہجری میں وفات ہوئی ہے۔

آپ کا اپنے زمانہ کے خلفاء کے پاس آنا جانا تھا۔ جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے آپ پر کاسہ لیسی کا الزام لگایا ہے۔ حالانکہ ان کے استاذ عمرو بن دینار ان کے بارے میں فرماتے ہیں: روپے پیسے جتنے زہری کے نزدیک بے قدر تھے اتنے کسی اور کے نزدیک نہیں تھے۔ ان کے نزدیک دراہم ودنانیر کی حیثیت مینگنیوں سے زیادہ نہیں تھی (ایسا شخص کاسہ لیسی کیوں کریگا؟!)

ترجمہ: عمرو بن دینار فرماتے ہیں: میں نے زہری سے زیادہ حدیثوں کو مرفوع کرنے والا کوئی شخص نہیں دیکھا۔

وضاحت: اَنَصّ اسم تفضیل ہے نَصَّ (ن) الحدیث کے معنی ہیں: حدیث کو مرفوع کرنا، یعنی نبی پاک ﷺ تک سند پہنچانا، یعنی امام زہری کو مرفوع حدیثوں کی سندیں خوب محفوظ تھیں وہ روزانہ اپنی مرویات کو سونے سے پہلے سند کے ساتھ ایک مرتبہ پڑھتے تھے۔ البتہ ان کی مرسل روایتیں ضعیف قرار دی گئی ہیں۔

حدثنا إبراهيم بنُ سَعيدٍ الجَوْهَرِيُّ، نا سفيانُ بنُ عَيَيْنَةَ قَالَ: قال أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ: مَا عَلِمتُ أَحَدًا كَانَ أَعْلَمَ بِحَديثِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَعْدَ الزُّهْرِيِّ: مِن يَحيىَ بنِ أبي كَثِيرٍ.

(۶) یحیٰ بن ابی کثیر کا تذکرہ:

(۶-) یحیٰ بن ابی کثیر طائی ہیں، یعنی قبیلۂ طی کے ہیں۔ ائمۂ حدیث میں سے ہیں۔ سن ۱۲۹ھ میں وفات پائی ہے۔ شعبہ کہتے ہیں: یحیٰ کو زہری سے حدیثیں زیادہ محفوظ تھیں، البتہ یحیٰ قطان نے ان کی مرسل روایتوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اوران کو ہوا کے مشابہ قرار دیا ہے۔ امام احمد بھی ان کی مرسل روایتوں کو پسند نہیں کرتے تھے اس لئے کہ وہ گرے پڑے لوگوں سے روایت کرتے تھے۔

ترجمہ: ایوب سختیانی کہتے ہیں: میں ایسا کوئی آدمی نہیں جانتا جو زہری کے بعد مدینہ والوں کی حدیثوں کا زیادہ علم رکھتا ہو، یحیٰ بن ابی کثیر کے علاوہ۔

حدثنا محمدُ بنُ إسماعيلَ، نا سُلَيمانُ بنُ حَرْبٍ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، قال: كَانَ ابنُ عَوْنٍ يُحَدِّثُ فَإذَا حَدَّثْته عَن أَيُّوبَ بِخِلاَفِهِ تَرَكَهُ، فَأَقُولُ: قَد سِمِعْتَه؟ فَيَقُولُ: إنَّ أَيُّوبَ كَانَ أَعْلَمَنَا بِحَدِيثِ مُحمدِ بنِ سِيْرِيْنَ.

(۷) ایوب سختیانی کا تذکرہ:

(۷-) حضرت ایوب کے والد کا نام ابوتمیمہ ہے۔ بصرہ کے رہنے والے تھے، سختیانی نسبت ہے، سختیان چھوٹے جانور کی کھال کو کہتے ہیں، ان کے یہاں یہ کاروبار ہوگا اس لئے اس نسبت سے مشہور ہوئے، سختیان عربی لفظ نہیں ہے، معلوم نہیں کس زبان کا کلمہ ہے۔ آپ بڑے بزرگ اوراعلی درجہ کے حافظ حدیث تھے، ہشام بن عروہ کہتے ہیں: ہمارے پاس عراق سے ایوب اور مسعر بن کدام سے بہتر کوئی طالب علم نہیں آیا، اورابن المبارک کہتے ہیں: میں نے ایوب سے افضل کوئی آدمی نہیں دیکھا۔ آپ حدیثیں یاد کرتے تھے لکھتے نہیں تھے، سن ۱۷۱ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے۔

ترجمہ: حماد بن زید کہتے ہیں: ابن عون (محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہوئے) حدیث بیان کرتے تھے، پھر جب میں ان سے ایوب سختیانی کی سند سے اس کے خلاف حدیث بیان کرتا تو وہ ابن سیرین سے سنی ہوئی حدیث کو چھوڑ دیتے تھے۔ میں نے ان سے کہا: آپ نے تو خود اس حدیث کو ابن سیرین سے سنا ہے؟ (پھر اس کو کیوں چھوڑ دیا اور ایوب سختیانی کی حدیث کو کیوں لے لیا؟) تو وہ جواب دیتے کہ ایوب ہم سے زیادہ محمد بن سیرین کی حدیثوں کو جانتے تھے، یعنی ابن سیرین کے شاگردوں میں ایوب کو ان کی حدیثیں سب سے زیادہ محفوظ تھیں۔

حدثنا أبوبكرٍ، عن عَلي بن عبدِ اللهِ، قال: قُلتُ لِيَحْيَى بنِ سَعيدٍ أيُّهُمَا أثْبَتُ: هِشَامٌ الدَّسْتَوَائِيُّ أو مِسْعَرٌ؟ قَالَ: مَا رَأيتُ مِثلَ مِسْعَرٍ، كَانَ مِسْعَرٌ مِن أَثْبَتِ النَّاسِ.

(۸)مسعر بن کدام کا تذکرہ:

(۸-)مسعر بن کدام کی نسبی نسبت ہلالی، رُوَاسی تھی، کوفہ کے باشندے تھے۔ ابن عیینہ فرماتے ہیں: مسعر سچائی کی کھان ہیں، شعبہ اور ثوری میں جب اختلاف ہوتا تو کہتے آؤ کسوٹی کے پاس چلیں یعنی مسعر کے پاس چلیں۔ شعبہ کہتے ہیں: ہم مسعر کو مصحف کہا کرتے تھے، یعنی قرآن کی طرح ان کو حدیثیں یاد تھیں، مسعر قناعت پسند، شہرت سے متنفر اور گمنامی کو پسند کرتے تھے، غرض آپ ائمہ حدیث میں سے ہیں۔ سن ۱۵۲ھ میں آپ نے وفات پائی ہے۔

ترجمہ: علی مدینی کہتے ہیں: میں نے یحییٰ قطان سے پوچھا: ہشام دستوائی اور مسعر میں سے زیادہ پختہ حدیثیں کس کو یاد تھیں؟ یحییٰ نے کہا: میں نے مسعر جیسا آدمی دیکھا ہی نہیں۔ مسعر کو تمام راویوں سے زیادہ مضبوط حدیثیں یاد تھیں۔

[۱-] حدثنا أبوبكرٍ عبدُ القُدُّوسِ بنُ محمدٍ، حدثني أبو الوَليدِ، قَال سمعتُ حَمَّادَ بنَ زَيدٍ، يَقُولُ: مَا خَالَفَنِيْ شُعْبَةُ فِي شيئٍ إِلَّا تَرَكْتُهُ.

[۲-] قَالَ: قال أبوبكرٍ: وحدَّثني أبو الوَليدِ، قَالَ: قَالَ لِي حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ: إِنْ أَرَدتَّ الحَدِيثَ فَعلَيْكَ بِشُعْبَةَ!

[۳-] حدثنا عبدُ بنُ حُمَيْدٍ، نا أبوداوُدَ، قَال: قال شُعبةُ: ما رَوَيْتُ عَنْ رَجُلٍ حَدِيثًا واحِدًا إِلَّا أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ، والَّذِيْ رَوَيْتُ عَنهُ عَشَرَةَ أَحَادِيْثَ: أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ عَشَرَةٍ. والَّذِيْ رَوَيْتُ عَنهُ خَمْسِينَ حَدِيثًا أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِن خَمْسِينَ مَرَّةً، والَّذِي رَوَيْتُ عَنه مِأَةً، أَتَيْتُهُ أَكْثَرَ مِنْ مِأَةِ مَرَّةٍ، إِلَّا حَيَّانُ الكُوْفِيُّ البَارِقِيُّ، فَإِنِّي سَمِعتُ مِنهُ هٰذِهِ الأَحَادِيثَ ثُمَّ عُدتُّ إِلَيْهِ فَوَجَدتُّهُ قَدْ مَاتَ.

[٤-] حدثنا محمدُ بنُ إسماعيلَ، نا عبدُ الله بنُ أبي الأَسْوَدِ، نا ابنُ مَهْدِيٍّ، قال: سمعتُ سُفيانَ، يقول: شُعْبَةُ: أَمِيْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ فِيْ الحَدِيْثِ.

[٥-] حدثنا أبوبَكرٍ، عن عَلِيِّ بنِ عبدِ اللهِ قال: سمِعت يَحيىَ بن سَعِيدٍ، يَقولُ: لَيْسَ أَحدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِن شُعْبَةَ، وَلَا يَعْدِلُهُ أَحدٌ عِندِي، وإذا خَالَفَهُ سُفيانُ، أَخَذْتُ بِقَوْلِ سُفْيَانَ.

[٦-] قال عَلِيٌّ، قُلتُ لِيَحيىٰ، أَيُّهُمَا كَانَ أَحْفَظَ لِلأَحادِيْثِ الطِّوَالِ: سُفيانُ، أو شُعْبَةُ؟ قَالَ: كَانَ شُعْبَةُ أَمَرَّ فِيهَا، قَالَ يَحيىَ بنُ سَعِيدٍ: وَكَانَ شُعْبَةُ أَعْلَمَ بِالرِّجَالِ، فُلَانٌ عَن فُلَانٍ وكَانَ سُفيانُ صَاحِبَ الأَبْوَابِ.

(۹)شعبہ رحمہ اللہ کا تذکرہ:

(۹-)امام شعبہؒ کی کنیت: ابو بسطام، والد کا نام: حجاج، نسبی نسبت: عتکی، ازدی اور وطنی نسبت: واسطی بصری ہے۔

بڑے محدث ہیں، اور ائمہ جرح وتعدیل میں شمار کئے جاتے ہیں۔ آپ ہی نے سب سے پہلے جرح وتعدیل کے ضابطے اور سند کے اتصال وانقطاع کے اصول مقرر کئے ہیں۔ علل حدیث (حدیث کی پوشیدہ خرابیوں) کی معرفت آپ کو سب سے زیادہ تھی۔ بعد کے محدثین جرح وتعدیل وغیرہ میں آپ کی پیروی کرتے ہیں۔ صالح بن محمدؒ کہتے ہیں: رجال پر سب سے پہلے کلام شعبہؒ نے کیا، پھر ان کی پیروی یحییٰ قطانؒ نے کی، پھر ان کی پیروی ابن معینؒ اور امام احمدؒ نے کی۔ امام احمدؒ آپ کو اس فن کی انجمن قرار دیتے تھے۔ سن ۱۶۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے، آپ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے معاصر ہیں۔

ترجمہ: (۱-) حماد بن زیدؒ کہتے ہیں: جب بھی شعبہؒ نے مجھ سے کسی حدیث میں اختلاف کیا تو میں نے اپنی حدیث کو چھوڑ دیا (اس لئے کہ شعبہ کو حماد سے زیادہ مضبوط حدیثیں یاد تھیں)

(۲-) ابوالولیدؒ کہتے ہیں: مجھ سے حماد بن سلمہؒ نے کہا: اگر تو حدیث چاہتا ہے تو شعبہ کو لازم پکڑ، یعنی ان سے حدیثیں پڑھ۔

(۳-) شعبہؒ کہتے ہیں: میں نے جس سے بھی ایک حدیث روایت کی ہے میں اس کے پاس ایک سے زیادہ مرتبہ گیا ہوں۔ یعنی شعبہ ایک مرتبہ حدیث سننے پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ استاذ کے پاس جاکر بار بار وہ حدیث سنتے تھے۔ اور جس استاذ سے میں نے دس حدیثیں روایت کی ہیں میں ان کے پاس دس سے زیادہ مرتبہ گیا ہوں۔ اور جس استاذ سے میں نے پچاس حدیثیں روایت کی ہیں میں ان کے پاس پچاس مرتبہ سے زیادہ گیا ہوں۔ اور جس سے میں نے سو حدیثیں روایت کی ہیں میں ان کے پاس سو سے زیادہ مرتبہ گیا ہوں۔ سوائے حیانؒ بن ایاس کوفی بارقی کے۔ پس میں نے ان سے یہ حدیثیں سنیں پھر میں دوبارہ ان کے پاس گیا تو ان کی وفات ہو چکی تھی۔

(۴-) سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔ یعنی تمام محدثین کے پیشواء ہیں۔

(۵-) یحییٰ قطانؒ کہتے ہیں: مجھے شعبہ سے زیادہ کوئی پسند نہیں، اور نہ کوئی ان کے برابر کا ہے۔ اور جب سفیان ثوری رحمہ اللہ ان کے خلاف حدیث روایت کرتے ہیں تو میں سفیان کا قول لیتا ہوں کیونکہ وہ میرے نزدیک اثبت ہیں۔

(۶-) علی مدینیؒ کہتے ہیں: میں نے یحییٰ قطانؒ سے پوچھا: لمبی حدیثیں کس کو زیادہ یاد تھیں۔ سفیانؒ کو یا شعبہؒ کو؟ انھوں نے کہا: شعبہ ان میں زیادہ گذرنے والے تھے۔ یعنی وہ ان کو فرفر سناتے تھے۔ یحییٰ قطانؒ نے یہ بھی فرمایا کہ شعبہ کو رجال کی معرفت زیادہ حاصل تھی۔ رجال سے مراد فلان عن فلان ہے۔ یعنی سندوں کو وہ زیادہ جانتے تھے۔ اور سفیان ثوری رحمہ اللہ صاحب ابواب تھے۔ یعنی ابواب فقہیہ اور مسائل شرعیہ کی معرفت ان کو زیادہ حاصل تھی۔ کیونکہ وہ مجتہد بھی تھے اور شعبہ مجتہد نہیں تھے۔

حدثنا عمرُو بنُ عليٍ، قال: سمعتُ عبدَ الرحمنِ بنَ مَهدِيٍّ، يقول: الأَئِمَّةُ فی الأَحاديثِ أَرْبَعَةٌ: سُفيانُ الثَّوْرِیُّ، ومَالِكُ بنُ أَنَسٍ، وَالأَوْزَاعِیُّ، وحَمَّادُ بنُ زَيْدٍ.

(۱۰)امام اوزاعیؒ (۱۱)حماد بن زیدؒ کا تذکرہ:

(۱۰-)اوزاعی نسبی نسبت ہے۔وطن ملک شام تھا،آپ کا اسم گرامی: عبدالرحمٰن بن عمرو ہے۔اکابر محدثین میں سے ہیں اور مجتہد ہیں۔امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اوزاعیؒ قابل اقتداء امام ہیں،اور امام مالکؒ ان کو سفیان ثوریؒ پر ترجیح دیتے تھے۔ابن معینؒ کہتے ہیں: اوزاعیؒ ابن عیینہؒ سے مضبوط راوی ہیں،ابن مہدیؒ کہتے ہیں: شام میں سنت کی معرفت میں امام اوزاعیؒ سے بڑا کوئی نہیں۔

(۱۱-)ابو اسماعیل حماد بن زیدؒ بصرہ کے باشندے تھے۔امام احمدؒ نے ان کو ائمۃ المسلمین میں شمار کیا ہے۔آپ نابینا تھے،ان کو اپنی ساری حدیثیں یاد تھیں۔

ترجمہ: ابن مہدیؒ فرماتے ہیں: حدیثوں میں امام چار حضرات ہیں: سفیان ثوری،امام مالک،امام اوزاعی اور حماد بن زید رحمہم اللہ۔

حدثنا أَبُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ، قال: سمِعْتُ وكيعاً، يقولُ: قال شُعْبَةُ: سُفيانُ أَحْفَظُ مِنِّی، مَا حَدَّثَنِی سُفيانُ عن شَيْخٍ بِشَيْئٍ فَسَأَلْتُهُ إِلَّا وَجَدتُّهُ كَمَا حَدَّثَنِیْ.

(۱۲)سفیان ثوری کا تذکرہ:

(۱۲-)حضرت سفیان بن سعید ثوری رحمہ اللہ کوفہ کے محدث اور مجتہد تھے۔امام شعبہ وغیرہ ان کو امیر المؤمنین فی الحدیث کہتے تھے۔سن ۱۶۱ھ میں وفات ہوئی ہے،امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے معاصر ہیں،اور نوے فیصد مسائل میں امام اعظم کے ساتھ متفق ہیں۔

ترجمہ: شعبہ کہتے ہیں: سفیان مجھ سے بڑے حافظ حدیث ہیں۔سفیان نے جب بھی مجھ سے کسی شیخ سے روایت کر کے کوئی حدیث بیان کی ہے پھر میں نے اس شیخ سے پوچھا ہے تو میں نے اس حدیث کو ویسا ہی پایا ہے جیسا مجھ سے سفیان نے بیان کیا تھا۔

[۱-] سمعتُ إسحاقَ بنَ موسَى الأَنصَارِیَّ قَالَ: سَمعتُ معنَ بنَ عيسَىٰ، يقولُ: كان مالكُ بنُ أنسٍ يُشَدِّدُ فی حديثِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فی الياءِ والتَّاءِ ونحوِ هٰذَا.

[۲-] حدثنا أَبُو مُوسىٰ، ثنی إبراهيمُ بنُ عبدِ الله بنِ قُرَيْمٍ الأَنصَارِیُّ قاضِی المَدِينَةِ قَالَ: مَرَّ مَالكٌ

بنُ أنسٍ عَلٰى أبى حَازِمٍ، وهُو جَالِسٌ يُحدِّثُ، فَجَازَهُ، فَقِيْلَ لَهُ؟ فقال: إِنِّىْ لَمْ أَجِدْ مَوْضِعًا أَجْلِسُ فيهِ، فَكَرِهتُ أَنْ آخُذَ حديثَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وَأَنَا قَائِمٌ.

[۳-] حدثنا أبوبكرٍ، عَن عَلِيِّ بنِ عبدِ اللهِ قال: قال يَحْيىَ بنُ سَعِيدٍ: مالكٌ عن سعيدِ بنِ المُسَيِّبِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِن سُفيانَ الثَّوْرِيِّ عَن إبراهيمَ النَّخَعِيِّ، قَالَ يَحْيىَ: مَا فى القَوْمِ أَحَدٌ أَصَحُّ حديثاً مِن مالكِ بنِ أنسٍ، كَانَ مَالكٌ إِمَامًا فى الحديثِ.

(۱۳) امام مالک رحمہ اللہ کا تذکرہ:

(۱۳-) امام مالک بن انس رحمہ اللہ کا شمار ائمہ اربعہ میں ہے۔آپ کالقب امام دارالہجرۃ ہے۔یعنی مدینہ منورہ کے سب سے بڑے عالم،آپ بڑے مجتہداور مضبوط محدث ہیں،سن ۱۷۹ھ میں آپ کاانتقال ہوا ہے۔

ترجمہ: (۱-) معن بن عیسیٰؒ کہتے ہیں: امام مالکؒ احادیث میں سختی برتتے تھے،ی اورت اوراس کے مانند کی تبدیلی کو بھی جائز نہیں رکھتے تھے۔

(۲-) مدینہ کے قاضی ابراہیم انصاریؒ کہتے ہیں: امام مالکؒ: ابو حازم سلمۃ بن دینارؒ مدنی کی مجلس درس سے گذرے،وہ بیٹھے ہوئے حدیثیں بیان کررہے تھے۔امام مالکؒ وہاں سے آگے بڑھ گئے۔کسی نے ان سے پوچھا: آپ نے حدیثیں کیوں نہ سنیں؟ آپ نے جواب دیا: میں نے بیٹھنے کے لئے کوئی جگہ نہیں پائی،اور میں نے کھڑے کھڑے حدیثیں سننا پسند نہیں کیا۔

وضاحت: کھڑے ہوکر حدیثیں سننے میں دلجمعی نہیں رہتی اور یہ ادب کے خلاف بھی ہے۔اس لئے امام مالک رحمہ اللہ لوٹ گئے۔

امام مالک رحمہ اللہ حدیث کا بے حد احترام کرتے تھے۔مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ کو سبق میں بچھو نے سولہ مرتبہ ڈنک مارا تھا،آپ کا رنگ بدلتا رہا،مگر آپ نے جنبش نہ کی۔سبق کے بعد فرمایا: میں نے حدیث کے احترام میں ایسا کیا،بہرحال امام مالک رحمہ اللہ حدیث سننے میں بھی اور بیان کرنے میں بھی وقار اور متانت کالحاظ رکھتے تھے۔

(۳-) یحیٰ قطانؒ کہتے ہیں: امام مالکؒ کی سعید بن المسیبؒ سے روایات سفیان ثوریؒ کی ان روایات سے مجھے زیادہ پسند ہیں جو وہ ابراہیم نخعیؒ سے بیان کرتے ہیں،یحیٰ قطانؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ محدثین میں امام مالکؒ سے زیادہ صحیح حدیثیں بیان کرنے والا کوئی نہیں،امام مالک رحمہ اللہ حدیث میں امام تھے۔

سمِعتُ أحمدَ بنَ الحَسَنِ يقولُ: سمِعتُ أحمدَ بنَ حنبلٍ يقولُ: مَا رَأَيْتُ بِعَيْنَيَّ مِثْلَ يَحيىَ بنِ سَعِيْدِ القَطَّانِ.

(۱۴)امام یحیٰ قطانؒ کا تذکرہ:

(۱۴-)قطان روئی کے تاجر کو کہتے ہیں۔ یہ آپ کا یا آپ کے والد کا پیشہ تھا، آپ کے والد کا نام سعید ہے، آپ فن جرح وتعدیل کے امام ہیں، اس فن میں آپ شعبہؒ کے خلیفہ شمار کئے گئے ہیں۔ امام احمد، علی مدینی اور ابن معین رحمہم اللہ وغیرہ نے یہ فن آپ ہی سے حاصل کیا ہے۔ آپ کی وفات سن ۱۹۸ھ میں ہوئی ہے۔

ترجمہ: امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میری آنکھوں نے یحیٰ قطانؒ جیسا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔

[۱-] قال: وَسُئِلَ أحمدُ عَن وَكيعٍ وعبدِ الرحمنِ بنِ مَهديٍّ، فقال أحمدُ: وكيعٌ أكبَرُ في القَلْبِ، وعبدُ الرحمٰنِ إمَامٌ.

[۲-] سمعتُ محمدَ بنَ عمرِو بنِ نَبْهَانَ بنِ صَفْوَانَ الثَّقَفِيَّ البِصْرِيَّ، يقولُ: سمعتُ عليَّ المَدِيْنِيَّ يقولُ: لَوْ حَلَفْتُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالمَقَامِ لَحَلَفْتُ: إِنِّي لَمْ أَرَا أَحَدًا أَعْلَمَ مِن عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بنِ مَهْدِيٍّ.

(۱۵)ابن مہدی (۱۶)وکیع رحمہما اللہ کا تذکرہ:

(۱۵-)عبدالرحمٰن بن مہدیؒ بصرہ کے باشندے تھے۔ یحیٰ قطانؒ کے معاصر تھے، امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابن مہدیؒ حافظ حدیث تھے، روایت حدیث میں انتہائی محتاط تھے، اور بلفظہ روایت کو پسند کرتے تھے، امام احمدؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ابن مہدیؒ کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ شاید آپ کو خدمت حدیث ہی کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سن ۱۹۸ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

(۱۶-)ابوسفیان وکیع بن الجراح الرؤاسی کوفہ کے باشندے تھے، اکابر محدثین میں شمار ہوتے ہیں۔ سن ۱۹۶ھ میں وفات ہوئی ہے۔

ترجمہ: (۱-) امام احمدؒ سے وکیع اور ابن مہدیؒ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: دل میں وکیع کا مقام بڑا ہے اور عبدالرحمٰن بن مہدیؒ بھی امام ہیں (یعنی دونوں کو برابر رکھا یا عبدالرحمٰن کو ترجیح دی)

(۲-) ابن مدینی کہتے ہیں: اگر میں حجر اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان کھڑے ہو کر قسم کھانا چاہوں تو میں یہ قسم کھا سکتا ہوں کہ میں نے ابن مہدیؒ سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا۔

قال أبوعيسىٰ: والكَلاَمُ في هٰذَا والرِّوَايَةُ عن أهلِ العِلْمِ تَكْثُرُ، وإِنَّمَا بَيَّنَّا شَيْئًا منه عَلَى الإِخْتِصَارِ، لِيُسْتَدَلَّ بِه عَلىٰ مَنَازِلَ أَهْلِ العلمِ وَتَفَاضُلِ بَعْضِهِم عَلى بعضٍ في الحِفْظِ والإِتْقَانِ، فَمَنْ تَكَلَّمَ فيهِ مِن أهلِ العلمِ: لِأَيِّ شَيْءٍ تَكَلَّمَ فِيْهِ.

ترجمہ: (حاصلِ کلام) اور گفتگو اس سلسلہ بیں یعنی اہلِ علم کے مراتب میں اور اہل علم سے اس سلسلہ میں روایتیں بہت آئی ہیں، ہم نے ان میں سے چند ہی روایتیں بر سبیل اختصار بیان کی ہیں، تاکہ اس کے ذریعہ استدلال کیا جائے اہل علم کے مراتب پر اور حفظ واتقان میں ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہونے پر۔ پس جس نے اہل علم میں سے اس معاملہ میں گفتگو کی ہے (تو غور کرنا چاہئے کہ) کس بارے میں اس نے گفتگو کی ہے، یعنی اس کے قول کا مقصد محض کسی راوی کی توثیق ہے یا اس میں کسی راوی کی افضلیت کا بیان ہے؟

گیارھویں بات: تحدیث واخبار کا ایک ہی درجہ ہے

شروع سے حدیثیں بیان کرنے کا طریقہ یہ چلا آرہا تھا کہ نبی پاک ﷺ ارشادات فرماتے اور صحابہ سنتے اور یاد کرتے تھے۔ پھر صحابہ حدیثیں بیان کرتے، تابعین سنتے اور یاد کرتے۔ کیونکہ اس زمانہ میں حدیث کی کتابیں وجود میں نہیں آئی تھیں۔ پھر بعد میں جب محدثین نے حدیث کی کتابیں لکھ دیں مثلاً امام مالک رحمہ اللہ نے موطا تصنیف فرمائی تو اب یہ نیا طریقہ جاری ہوا کہ طلبہ محدث کے سامنے اس کی حدیث کی کتاب پڑھتے، جس میں حدیثیں سندوں کے ساتھ لکھی ہوئی ہوتی تھیں، جب کتاب پوری ہوجاتی تو محدث سے اجازت طلب کرتے، جب وہ اجازت دے دیتا تو طلبہ حدیثوں کو اس محدث کی ان سندوں سے جو کتاب میں لکھی ہوئی ہوتی تھیں آگے بیان کرتے۔

جب یہ دوسرا طریقہ چلا تو شروع میں اس میں اختلاف ہوا، کچھ لوگوں نے اس کو نادرست قرار دیا، مگر اکابر محدثین نے اس کو بھی درست قرار دیا۔ کیونکہ صحیحین میں یہ واقعہ آیا ہے کہ نبی پاک ﷺ کے بھیجے ہوئے صحابہ کسی قبیلہ میں اسلام کی دعوت لے کر پہنچے، اور قبیلہ والوں کو دین کی بنیادی باتیں بتائیں، انھوں نے ایک ایلچی مدینہ منورہ تحقیق حال کے لئے روانہ کیا۔ اس نے وہ سب باتیں حضور اکرم ﷺ کو سنائیں، حضور اکرم ﷺ نے سب کی تصدیق فرمائی، اس واقعہ سے بہت سے محدثین نے اس دوسرے طریقہ کا جواز ثابت کیا ہے۔ (بخاری شریف کتاب العلم باب ماجاء فی العلم میں اس کی تفصیل ہے)

امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے: التسویة بین حدثنا و أخبرنا یہ رسالہ تو اب تک چھپا نہیں مگر علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے جامع بیان العلم وفضلہ میں اس کی تلخیص کی ہے اور وہ مطبوعہ ہے۔

سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب الراوی میں اس سلسلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں:

(۱-) امام مالک، علماء مدینہ اور علماء کوفہ رحمہم اللہ وغیرہ دونوں طریقوں کو یکساں قرار دیتے ہیں، کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے۔

(۲-) عام طور پر مشرق کے محدثین پہلے طریقہ کو افضل کہتے تھے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے طریقہ

کی فضیلت جب ہے کہ استاذ شاگرد ہم رتبہ ہوں، یا شاگرد افضل ہو، اور اگر استاذ افضل ہو تو پھر دوسرا طریقہ بہتر ہے۔

(۳-) امام ابوحنیفہ اور ابن ابی ذئب رحمہما اللہ وغیرہ دوسرے طریقہ کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استاذ اگر غلطی کرے گا تو طالب علم اس کی تصحیح نہیں کرسکتا۔ اور اگر طالب علم پڑھے گا اور غلطی کرے گا تو استاذ اس کی تصحیح کرے گا۔ چنانچہ اب عام طور پر درس میں طالب علم ہی کے پڑھنے کا رواج چل پڑا ہے۔ استاذ شاذ ونادر ہی پڑھتا ہے۔

دوسری بات یہ بھی غور طلب تھی کہ تین لفظ حدثنا أخبرنا اور أنبأنا دونوں طریقوں کے لئے عام ہیں یا ان الفاظ کے استعمال میں کچھ فرق ہے؟ امام ترمذی رحمہ اللہ نے سات روایتیں پیش کی ہیں ان کے ذیل میں اس مسئلہ کی وضاحت آئے گی۔

والقِراءَةُ عَلَى العَالِمِ إِذَا كَانَ يَحْفَظُ مَا يُقْرأُ عَلَيْهِ، أَو يُمسِكُ أصلَهُ فِيْمَا يُقرأُ عَلَيهِ إِذَا لَم يَحفَظْ: هُوَ صَحِيحٌ عندَ أهلِ الحديثِ مِثلَ السَّمَاعِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور عالم (محدث) کے سامنے پڑھنا جب اس کو وہ حدیثیں یاد ہوں جو اس کے سامنے پڑھی جارہی ہیں یا اگر اس کو وہ حدیثیں یاد نہ ہوں تو اس کے سامنے اس کی وہ کتاب ہو جس میں وہ حدیثیں لکھی ہوئی ہیں: محدثین کے نزدیک یہ طریقہ اسی طرح صحیح ہے جس طرح استاذ سے سننے کا درجہ ہے۔

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ بھی تحدیث کے دونوں طریقوں میں تساوی کے قائل ہیں، خواہ استاذ پڑھے خواہ طالب علم پڑھے، دونوں باتیں درست ہیں۔ البتہ یہ شرط ہے کہ اگر استاذ کو وہ حدیثیں زبانی یاد نہ ہوں تو اس کے سامنے وہ کتاب ہونی چاہئے جو اس کے سامنے پڑھی جارہی ہے۔

[۱-] حدثنا حسينُ بنُ مَهْدِيٍّ البَصْرِيُّ، نا عبدُ الرزاقِ، نا ابنُ جُرَيْجٍ، قال: قَرَأْتُ عَلَى عَطَاءِ بنِ أبي رَبَاحٍ فقلتُ له: كَيفَ أقُولُ؟ فَقَالَ: قُلْ: حَدَّثَنَاهُ.

[۲-] حدثنا سُوَيْدُ بنُ نَصْرٍ، نا عَلِيُّ بنُ الحُسَيْنِ بنِ وَاقِدٍ، عن أبي عِصْمَةَ عن يَزِيدَ النَّحْوِيِّ عن عِكرِمَةَ: أنَّ نَفَرًا قَدِمُوا عَلَى ابنِ عَبَّاسٍ مِن أهلِ الطَّائِفِ بِكِتَابٍ مِن كُتُبِهِ فَجَعَلَ يَقرَأُ عَلَيْهِمْ، فَيُقَدِّمُ ويُؤَخِّرُ، فقالَ: إِنِّي بَلِهْتُ لِهٰذِهِ المُصِيبَةِ فَاقْرَءُوا عَلَيَّ فَإِنَّ إِقْرَارِي بِهِ كَقِرَاءَتِي عَلَيْكُمْ.

[۳-] حدثنا سُوَيدٌ، نا عَلِيُّ بنُ الحُسينِ بنِ وَاقِدٍ عن أبيه عن مَنصُورِ بنِ المُعْتَمِرِ، قال: إِذَا نَاوَلَ الرَّجُلُ كِتَابَه آخَرَ، فَقَالَ: ارْوِ هٰذَا عَنِّي فَلَهُ أَنْ يَرْوِيَه:

ترجمہ: (۱-) ابن جریج کہتے ہیں: میں نے حضرت عطاء بن ابی رباحؒ کے سامنے حدیثیں پڑھیں، پھر میں نے

ان سے پوچھا کہ جب میں آگے بیان کروں تو کیا لفظ استعمال کروں، تو انھوں نے فرمایا: حدثنا کہہ کر بیان کرنا (کیونکہ ان کے نزدیک حدثنا اور أخبرنا میں کوئی فرق نہیں تھا۔ تحدیث کے دونوں طریقوں میں حدثنا اور أخبرنا دونوں استعمال کر سکتے ہیں)

(۲-) عکرمہؒ کہتے ہیں: طائف کے کچھ لوگ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ان کی کتابوں میں سے ایک کتاب لے کر آئے (کسی نے ابن عباسؓ کی حدیثیں ایک کاپی میں جمع کی تھیں وہ کاپی ان لوگوں کے ہاتھ میں پڑی، ان لوگوں نے چاہا کہ ابن عباس وہ حدیثیں ان کو پڑھ کر سنائیں تاکہ وہ ان کی سند سے روایت کریں) چنانچہ ابن عباسؓ نے ان کے سامنے پڑھنا شروع کیا، مگر (نگاہ کی کمزوری کی وجہ سے) آگے پیچھے کرنے لگے تو فرمایا: میں اس مصیبت میں پھنس گیا ہوں (یعنی میری نگاہ کمزور ہوگئی ہے) لہٰذا آپ لوگ مجھے پڑھ کر سنائیں اس لئے کہ (آپ لوگوں کا میرے سامنے پڑھنا اور) میرا ان حدیثوں کا اقرار کرنا آپ لوگوں کے سامنے میرے پڑھنے ہی کی طرح ہے (معلوم ہوا کہ ابن عباسؓ کے نزدیک بھی تحدیث کے دونوں طریقے یکساں تھے)

لغت: بَلِهَ (س) بَلَهاً وبلاهَةً کے اصلی معنی ہیں: عقل کا کمزور ہونا اور غفلت کا غالب ہونا اسی سے أبْلَه (بیوقوف) ہے۔ یہاں مراد نگاہ کی کمزوری ہے۔

(۳-) منصور بن المعتمرؒ کہتے ہیں: جب کوئی آدمی دوسرے کو اپنی کتاب دے اور کہے ''اس کو میری طرف سے روایت کر'' تو اس کے لئے اس کو روایت کرنا جائز ہے، چونکہ جس کو کتاب دی ہے وہ اس کو پڑھے گا، پس گویا اس نے اس کتاب کو دینے والے کے سامنے پڑھا، اور اس طرح اجازت کے ساتھ کتاب دینا اور پھر اس سے روایت کرنا الروایة بالمناولة المقرونة بالإجازة کہلاتی ہے اور یہ بالاتفاق جائز اور معتبر ہے، اس کی تفصیل اگلے عنوان کے تحت آرہی ہے۔

[٤-] وسمعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ، يقولُ: سَأَلْتُ أبا عاصمٍ النَّبِيْلَ عن حَديثٍ فَقَالَ اقْرَأْ عَلَيَّ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يَقْرَأَ هُوَ فَقَالَ: أَأَنْتَ لاَ تُجِيْزُ القِرَاءَةَ؟ وَقَدْ كَانَ سُفيانُ الثَّورِيُّ، ومَالِكُ بنُ أَنسٍ يُجِيْزَانِ القِرَاءَةَ.

[٥-] حدثنا أحمدُ بنُ الحَسَنِ، نا يحيىَ بنُ سُلَيْمَانَ الجُعْفِيُّ المِصْرِيُّ، قال: قال عبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، مَا قُلْتُ: حَدَّثَنَا فَهُوَ مَا سَمِعْتُ مِنَ النَّاسِ، وَمَا قُلْتُ حَدَّثَنِيْ: فَهُوَ مَا سَمِعْتُ وَحْدِيْ، وَمَا قُلْتُ: أَخْبَرَنَا، فَهُوَ مَا قُرِئَ عَلَى العَالِمِ وَأَنَا شَاهِدٌ، وَمَا قُلْتُ: أَخْبَرَنِيْ، فَهُوَ مَا قَرَأْتُ عَلَى العَالِمِ يَعْنِي وَأَنَا وَحْدِيْ.

[٦-] وسمعتُ أبا مُوسَى محمدَ بنَ المُثَنَّى يقولُ: سمعتُ يَحْيَى بنَ سَعيدٍ القَطَّانَ يقولُ: حَدَّثَنَا وَأَخْبَرَنَا واحدٌ.

[۷-] قال أبو عيسىٰ: وكُنَّا عند أبى مُصْعَبِ المَدِيْنِيِّ فَقُرِئَ عَلَيْهِ بَعضُ حَدِيْثِهِ فقُلتُ لَه: كَيْفَ نَقُوْلُ؟ فَقَالَ: قُلْ: حَدَّثَنا أبو مُصْعَبٍ؛

ترجمہ: (۴-) امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے ابو عاصم النبیلؒ سے ایک حدیث سنانے کی درخواست کی، تو انھوں نے کہا: تم مجھے پڑھ کر سناؤ، پس مجھے یہ بات اچھی لگی کہ وہ خود پڑھیں تو انھوں نے فرمایا: کیا تم استاذ کے سامنے پڑھنے کو جائز قرار نہیں دیتے؟ حالانکہ سفیان ثوری اور امام مالک رحمہما اللہ دونوں استاذ کے سامنے پڑھنے کو جائز قرار دیتے تھے (یعنی ان کے نزدیک تحدیث کی دونوں صورتیں یکساں تھیں)

(۵-) عبداللہ بن وہبؒ کہتے ہیں: جب میں حدثنا (جمع متکلم کا صیغہ) بولوں تو وہ حدیثیں میں نے لوگوں کے ساتھ سنی ہیں، اور جب میں حدثنی (واحد متکلم) بولوں تو وہ حدیثیں میں نے استاذ سے تنہا سنی ہوتی ہیں۔ اور جب میں أخبرنا بولوں تو وہ حدیثیں میری موجودگی میں محدث کے سامنے پڑھی گئی ہوتی ہیں۔ اور جب میں أخبرنی بولوں تو وہ میں نے تنہا محدث کے سامنے پڑھی ہوتی ہیں۔

(۶-) امام یحیٰی قطانؒ فرماتے ہیں: حدثنا اور أخبرنا ایک ہی ہیں (یعنی تحدیث کے دونوں طریقوں کے لئے یہ دونوں لفظ استعمال کئے جاسکتے ہیں)

وضاحت: بلکہ ابن عیینہؒ تو حدثنا اور أخبرنا اور أنبأنا اور سمعتُ چاروں لفظوں کو یکساں قرار دیتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ان چاروں لفظوں کے یکساں ہونے پر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا کہ درختوں میں سے ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے نہیں جھڑتے اور وہ مسلمان کی مثال ہے۔ فحدِّثونی ماھی؟ اور ایک روایت میں ہے أخبرونی؟ اور تیسری روایت میں ہے: أنبئونی؟ (بتاؤ وہ کونسا درخت ہے) معلوم ہوا کہ تحدیث اخبار اور انباء ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔

(۷-) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ہم ابو مصعب مدنیؒ کے پاس تھے، ان کے سامنے ان کی کچھ حدیثیں پڑھی گئیں تو میں نے ان سے پوچھا ہم بوقت تحدیث کیا الفاظ استعمال کریں؟ تو انھوں نے فرمایا: حدثنا أبو مُصعبٍ کہنا۔

بارھویں بات: المناولة المقرونة بالإجازة کے ذریعہ روایت کرنے کا جواز

مناولہ: یہ ہے کہ شیخ اپنی اصل کتاب یا اس کی نقل تلمیذ کو دیدے، یا تلمیذ شیخ کی کتاب نقل کر کے شیخ کے روبرو پیش کرے، اور دونوں صورتوں میں شیخ کہے: میں اس کتاب کو فلاں سے روایت کرتا ہوں اور میں تمھیں اپنی سند سے اس کو روایت کرنے کی اجازت دیتا ہوں (اجازت کی یہ صورت سب سے اعلیٰ وارفع ہے)

شرط: مناولہ کے لئے شرط یہ ہے کہ تلمیذ کا اصل کتاب پر یا اس کی نقل پر قبضہ ہو، اگر محض اجازت دی ہے اور تلمیذ کا اصل کتاب یا اس کی نقل پر قبضہ نہیں تو وہ مناولہ معتبر نہیں۔

فائدہ: کسی کتاب سے حدیث روایت کرنے کے لئے مناولہ کے علاوہ کچھ اور بھی طریقے ہیں، مثلاً:

۱- وِجادۃ: کسی کی حدیث کی لکھی ہوئی کتاب مل جائے۔ اور طرزِ تحریر سے یا دستخط سے یا شہادت وغیرہ سے یقین ہو جائے کہ یہ فلاں کی تحریر ہے ـــــ وجادۃ کے ذریعہ روایت اس وقت جائز ہے جب کہ صاحب تحریر نے اس کی روایت کی اجازت دی ہو، اجازت کی صورت میں لفظ أخبرنی استعمال کرے گا۔ اور اجازت نہ ہونے کی صورت میں وجدت بخط فلان یا اس کے ہم معنی کوئی لفظ استعمال کرے گا، أخبرنی نہیں کہے گا۔

۲- کتاب کی وصیت کرنا۔ یعنی کوئی شخص مرتے وقت وصیت کر جائے کہ میری لکھی ہوئی کتاب فلاں کو دیدینا۔ اس کتاب سے بھی روایت کر سکتا ہے بشرطیکہ موصی (وصیت کرنے والے) نے موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی ہے) کو روایت کی اجازت دی ہو۔

۳- اِعلام: بتلانا، یعنی کوئی شیخ کسی تلمیذ کو بتلائے کہ میں فلاں کتاب کو فلاں محدث سے روایت کرتا ہوں ـــــ اس سے بھی روایت کر سکتا ہے، بشرطیکہ شیخ نے اجازت دی ہو۔

۴- عام اجازت، یعنی کوئی شیخ کہے کہ میں نے اپنی سند سے روایت کرنے کی فلاں جماعت کو یا تمام مسلمانوں کو اجازت دی۔

۵- مجہول کو اجازت دینا، یعنی شیخ کسی نامعلوم شخص کو روایت کی اجازت دے، مثلاً کہے: میں نے ایک طالب علم کو یا ثقہ کو روایت کی اجازت دی، یا کسی مسمّٰی کو اجازت دے مگر وہ مسمّٰی اپنے ہم ناموں کے ساتھ اشتباہ کی وجہ سے غیر معلوم ہو، مثلاً: کہے کہ میں نے محمد کو اجازت دی، درانحالیکہ محمد نامی کئی آدمی ہوں۔

۶- مجہول کی اجازت دینا۔ یعنی شیخ کسی کو غیر معلوم حدیث کی روایت کرنے کی اجازت دے، مثلاً: کہے: میں نے تم کو حدیث کی کسی کتاب کی یا اپنی بعض مسموعات کو روایت کرنے کی اجازت دی، اور وہ کتاب اور وہ بعض مسموعات کسی طرح بھی معلوم اور متعین نہ ہو۔

۷- معدوم کے لئے اجازت۔ یعنی شیخ کسی غیر موجود شخص کو روایت کی اجازت دے، مثلاً کہے: میں نے فلاں کے بچہ کو جو پیدا ہوگا روایت کی اجازت دی۔

نوٹ: آخری چار صورتوں میں اصح مذہب یہ ہے کہ روایت جائز نہیں۔

قال أبو عیسیٰ: وقد أجازَ بعضُ أهلِ العلمِ الإجازَةَ، إذا أجازَ العالِمُ لِأحدٍ أنْ يَرْوِيَ عَنهُ شيئًا مِن حَدِيثِهِ، فَلَهُ أنْ يَرْوِيَ عَنهُ:

[١-] حدثنا مَحمُودُ بنُ غَيْلَانَ، نا وكيعٌ، عن عمرانَ بنِ حُدَيْرٍ، عن أبي مِجْلَزٍ، عن بَشِيْرِ بنِ نَهِيْكٍ، قَالَ: كَتَبْتُ كتاباً عن أبي هُريرةَ فَقُلْتُ أَرْوِيْهِ عَنكَ؟ قَالَ: نَعَمْ.

[٢-] حدثنا محمدُ بنُ إسماعيلَ الْوَاسِطِيُّ، نا محمدُ بنُ الحَسَنِ، عن عَوفٍ الأعرَابِيِّ، قَالَ: قال رجلٌ لِلحَسَنِ: عِندِي بعضُ حَدِيثِكَ: أروِيهِ عَنكَ؟ قَالَ: نعم، قَالَ أبو عيسىٰ: ومحمدُ بنُ الحَسَنِ: إنَّما يُعْرَفُ بِمَحْبُوْبِ بنِ الحَسَنِ، وقَدْ حَدَّثَ عَنه غَيْرُ واحدٍ مِنَ الأئِمَّةِ.

[٣-] حدثنا الجَارُوْدُ بنُ مُعَاذٍ، نا أنسُ بنُ عِيَاضٍ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، قَالَ: أَتَيْتُ الزُّهْرِيَّ بكتابٍ فقُلْتُ له: هٰذا مِن حديثِكَ، أَرْوِيْهِ عَنكَ؟ قَالَ: نَعَمْ.

[٤-] حدثنا أبوبكرٍ، عن عليِّ بن عبدِ اللّٰهِ، عن يحيى بنِ سعيدٍ قال: جَاءَ ابنُ جُرَيْجٍ إِلىٰ هِشامِ بنِ عُرْوَةَ بِكِتَابٍ فَقَالَ: هٰذَا حَدِيْثُكَ، أَرْوِيْهِ عَنْكَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، قَالَ يَحْيىٰ: فَقُلْتُ فِي نَفْسِيْ: لَا أَدْرِيْ أَيُّهُمَا أَعْجَبُ أَمْرًا.

[٥-] وقال عليٌّ: سَأَلْتُ يَحْيىَ بنَ سَعِيدٍ عن حديثِ ابن جُرَيْجٍ، عن عَطَاءِ الخُرَاسَانِيِّ؟ فَقَالَ ضعيفٌ، فقلتُ: إِنَّه يقولُ: أَخْبَرَنِي، قَالَ: لَاشَيْئَ: إِنَّمَا هُوَ كِتَابٌ دَفَعَهُ إِلَيْهِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض اہل علم نے اجازت کو اس وقت معتبر قرار دیا ہے جب محدث کسی کو اجازت دے کہ وہ اس کی طرف سے اس کی حدیثوں میں سے کسی چیز کو روایت کرے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی سند سے روایت کرے (اس کو کتاب دینے سے روایت کرنا کہتے ہیں جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہے)

(۱-) بشیر بن نہیکؒ کہتے ہیں: میں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیثوں کی ایک کتاب تیار کی تھی، پھر میں نے ابو ہریرہؓ سے پوچھا: میں اس کی آپ کی طرف سے روایت کر سکتا ہوں؟ تو انھوں نے فرمایا: ہاں!

ملحوظہ: یہ محض اجازت سے روایت کرنے کی مثال نہیں ہے۔ یہ روایتیں تو باقاعدہ بشیر کی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنی ہوئی تھیں۔

(۲-) عوف اعرابی کہتے ہیں: ایک شخص نے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے پوچھا: میرے پاس آپ کی کچھ حدیثیں ہیں میں ان کو آپ کی طرف سے روایت کر سکتا ہوں؟ انھوں نے فرمایا: ہاں!

نوٹ: سند میں جو محمد بن الحسنؒ راوی آیا ہے اس کی شہرت محبوب بن الحسنؒ سے ہے اور اس سے کئی بڑے لوگوں نے حدیث روایت کی ہے۔ یعنی وہ ثقہ راوی ہے۔

(۳-) عبید اللہ عمریؒ کہتے ہیں: میں امام زہری رحمہ اللہ کے پاس ایک کتاب لے کر پہنچا، اور میں نے ان سے پوچھا: یہ آپ کی حدیثوں کی ایک کتاب ہے، میں اس کو آپ کی طرف سے روایت کر سکتا ہوں؟ انھوں نے فرمایا: ہاں!

(۴-) یحییٰ قطانؒ فرماتے ہیں: ابن جریج: ہشام بن عروۃؒ کے پاس ایک کتاب لے کر آئے، پس کہا: یہ آپ کی حدیثیں ہیں، میں ان کو آپ کی طرف سے روایت کروں؟ پس انھوں نے کہا: ہاں!

یحییٰ قطانؒ کہتے ہیں: پس میں نے دل میں کہا: میں نہیں جانتا، میرے نزدیک دونوں میں سے کونسی بات زیادہ پسندیدہ ہے۔ یعنی استاذ کے سامنے حدیث پڑھنا اور استاذ کا کتاب دینا، دونوں یکساں ہیں۔

(۵-) علی مدینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے یحییٰ قطانؒ سے ابن جریج کی حدیثوں کے بارے میں پوچھا جو وہ عطاء خراسانی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا: ضعیف ہیں، پس میں نے کہا کہ وہ (ابن جریج) أخبرنی کہہ کر بیان کرتے ہیں۔ یحییٰ قطانؒ نے کہا: کچھ نہیں، وہ کتاب ہی ہے جو عطاءؒ نے ابن جریج کو دی ہے (یعنی صرف کتاب دی ہے اس کے ساتھ روایت کرنے کی اجازت نہیں دی، اس لئے ابن جریج کی وہ روایتیں معتبر نہیں)

تیرھویں بات: حدیث مرسل کی حجیت کا مسئلہ

مرسل ارسال سے اسم مفعول ہے۔ أرسل الشیئ کے معنی ہیں: چھوڑنا، پس مرسل وہ حدیث ہے جس میں کسی راوی کا تذکرہ چھوڑ دیا گیا ہو، پھر مرسل کی دو قسمیں ہیں: مرسل عام اور مرسل خاص۔

مرسل عام: ہر وہ حدیث ہے جس میں کہیں بھی انقطاع پایا جاتا ہو، خواہ تعلیق کی صورت میں ہو، یعنی مصنف کتاب کی طرف سے ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کیا گیا ہو یا انقطاع کی صورت میں ہو، یعنی سند کے درمیان سے کوئی راوی حذف کیا گیا ہو، یا اعضال کی صورت میں ہو، یعنی سند کے درمیان سے دو یا زیادہ راوی مسلسل حذف کئے گئے ہوں۔ یا ارسال کی صورت میں ہو، یعنی سند کے آخر سے صحابی کا نام حذف کیا گیا ہو۔ ان سب صورتوں میں متقدمین کے نزدیک حدیث کو مرسل کہا جاتا تھا، کتب ستہ میں لفظ مرسل اس معنی میں بکثرت مستعمل ہوا ہے، اور امام ترمذی رحمہ اللہ کی بحث بھی اسی مرسل عام کے بارے میں ہے۔

مرسل خاص: متاخرین کی اصطلاح میں مرسل وہ روایت ہے جس کی سند کے آخر سے صحابی کا نام حذف کیا گیا ہو۔ تابعی نبی پاک ﷺ کا کوئی قول وفعل بیان کرے اور یہ نہ بیان کرے کہ اس نے یہ بات کس سے سنی ہے۔

مرسل کی دونوں قسموں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اور خاص ہمیشہ عام کا جز ہوتا ہے۔ جیسے انسان حیوان میں داخل ہے، پس جب امام ترمذی رحمہ اللہ نے مرسل عام کی بحث کی ہے تو مرسل خاص خود بخود اس میں شامل ہے۔

مرسل کی حجیت میں اختلاف تھا، فقہاء اس کو حجت مانتے تھے، اور محدثین اس کو حجت نہیں مانتے تھے۔ مگر یہ اختلاف درحقیقت بے معنی تھا، کیونکہ جو حجت مانتے تھے وہ بھی مطلقاً یعنی ہر مرسل کو حجت نہیں مانتے تھے، بلکہ اس مرسل کو حجت مانتے تھے جس کی اصلیت قرائن سے ثابت ہو۔ اور جو حضرات اس کی حجیت کا انکار کرتے تھے وہ بھی

مطلقاً اس کی حجیت کا انکار نہیں کرتے تھے بلکہ وہ بھی مخصوص حضرات کی مرسل روایتوں کو معتبر قرار دیتے تھے۔ پس یہ اختلاف کچھ گہرا اختلاف نہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس بحث میں یحییٰ قطانؒ کی بات نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تمام مرسل روایتیں ایک درجے کی نہیں تھیں۔ عطاءؒ، ابواسحاقؒ، اعمشؒ، تیمیؒ، یحییٰ بن ابی کثیرؒ، ثوریؒ اور ابن عیینہؒ کی مرسل روایتیں ضعیف ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات ہر قسم کے لوگوں سے روایتیں لیتے تھے، روات کی چھان بین نہیں کرتے تھے، اور مجاہدؒ، طاؤسؒ، سعید بن جبیرؒ، امام مالکؒ اور حسن بصریؒ کی مرسل روایتیں مقبول ہیں، اس لئے کہ یہ حضرات سوچ کر روایتیں لیتے تھے، راویوں کو پرکھتے تھے، گرے پڑے راویوں سے روایتیں نہیں لیتے تھے۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ مرسل روایتیں نہ تو مطلقاً حجت ہیں اور نہ مطلقاً مردود ہیں۔ البتہ یہ واقعہ ہے کہ دور تابعین میں جب اسناد کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا تو تابعین نے ان صحابہ کے نام یاد نہیں رکھے تھے، جن سے انھوں نے حدیثیں سنی تھیں، بلکہ انھوں نے صرف متونِ حدیث یاد کئے تھے۔ بعد میں جب اسناد کا سلسلہ شروع ہوا تو وہ کس صحابی کا نام لیتے؟ مجبوراً انھوں نے حدیثیں براہ راست نبی پاک ﷺ کی طرف منسوب کیں، پس ان کے ارسال میں ان کی کوتاہی کا کوئی دخل نہیں، بلکہ حدیث کو مرسل کرنا، ان کی ایک مجبوری تھی، نیز متقدمین ثقاہت میں بھی بلند پایہ تھے۔ اس لئے ان کے مرسلات میں ضعف کم پایا جاتا تھا، اس وجہ سے شیخین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ مرسلات کو مطلقاً قبول کرتے تھے، کیونکہ ان کے زمانہ تک مرسل روایتوں میں بہت زیادہ ضعف در نہیں آیا تھا۔ بعد میں جب اسناد کا سلسلہ شروع ہوا تو اب کسی محدث کا ارسال کرنا، یعنی سند میں سے کسی راوی کو چھوڑ دینا بغیر مجبوری کے تھا۔ اور بعد کے روات کی اعتباریت بھی حسب سابق نہیں رہی تھی۔ اس لئے مرسل (بمعنی عام) روایات میں بہت زیادہ ضعف پیدا ہو گیا تھا، اس لئے صاحبین نے یعنی امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ نے عام طور پر مرسل روایتوں کو غیر معتبر قرار دیا۔ صرف مخصوص تابعین کی مرسل روایتوں کا اعتبار کیا۔

فائدہ: روایتوں کا جائزہ لینے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ بہت سی روایتیں پہلے ضعیف نہیں تھیں، بعد میں ان کی سندوں میں کوئی ضعیف راوی آ گیا، یا اضطراب پیدا ہو گیا، یا انقطاع پایا گیا تو وہ روایات ضعیف ہو گئیں۔ چنانچہ ان روایات سے شیخین نے استدلال کیا، کیونکہ ان کے زمانہ تک وہ روایات قوی تھیں۔ اور صاحبین نے ان روایات کو نہیں لیا، کیونکہ ان کے زمانہ تک پہنچتے پہنچتے وہ روایات ضعیف ہو گئی تھیں۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے پہلے ان لوگوں کا قول بیان کیا ہے جن کے نزدیک مرسل روایتیں حجت نہیں اور اس ذیل میں سات روایتیں لائے ہیں۔ پھر مرسلات کے معتبر نہ ہونے کی وجہ بیان کی ہے اور اس ذیل میں تین روایتیں لائے ہیں۔ اور آخر میں ان لوگوں کا قول لائے ہیں جو مرسل کو حجت مانتے ہیں، اور اس کے ذیل میں صرف

ایک روایت لائے ہیں، یہ پوری بحث کا خلاصہ ہے۔

قال أبو عيسىٰ: والحديثُ إذا كَانَ مُرسَلاً: فَإِنَّهُ لايَصِحُ عِندَ أكثرِ أهْلِ الحَدِيثِ، قَدْ ضَعَّفَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ.

[۱-] حدثنا عليُّ بنُ حُجْرٍ أنا بَقِيَّةُ بنُ الوَلِيدِ، عن عُتْبَةَ بنِ أبي حَكِيمٍ، قال: سَمِعَ الزُّهْرِيُّ إِسْحَاقَ بنَ عبدِ اللّٰهِ بنِ أبي فَرْوَةَ، يقولُ: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ الزُّهْرِيُّ: قَاتَلَكَ اللّٰهُ ياابنَ أبي فَرْوَةَ! تَجِيْئُنَا بِأَحَادِيْثَ لَيْسَ لَهَا خُطُمٌ وَلاَ أَزِمَّةٌ.

[۲-] حدثنا أبوبكرٍ، عن عَلِيِّ بنِ عبدِ اللّٰهِ، قال: قال يَحْيَى بنُ سعيدٍ، مُرسَلاَتُ مُجاهِدٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِن مُرسَلاَتِ عَطَاءِ بنِ أبي رَبَاحٍ بِكَثِيْرٍ، كَانَ عَطَاءٌ يَأْخُذُ عَن كُلِّ ضَرْبٍ.

[۳-] قال عليٌّ: قال يَحيىَ: مُرسلاَتُ سَعيدِ بنِ جُبَيْرٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِن مُرْسَلاَتِ عَطَاءٍ.

[٤-] قلتُ لِيَحْيىٰ: مُرسَلاَتُ مُجَاهِدٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ مُرسَلاَتُ طَاوُوْسٍ؟ قَالَ مَا أَقْرَبَهُمَا.

[٥-] قال عليٌّ، وسمِعتُ يَحيىَ بنَ سَعيدٍ يَقولُ: مُرسَلاَتُ أبي إسحاقَ عِنْدِيْ شِبْهٌ لَا شَيْئٌ! وَالأَعْمَشِ وَالتَّيْمِيِّ، وَيَحيىَ بنِ أبي كَثِيْرٍ، ومُرْسَلاَتُ ابنِ عُيَيْنَةَ شِبْهُ الرِّيْحِ، ثُمَّ قَالَ: إِيْ وَاللّٰهِ! وَسُفيَانُ بنِ سَعِيْدٍ.

[٦-] قلتُ لِيَحيىَ: مُرسَلاَتُ مَالِكٍ؟ قَالَ: هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَحْيىٰ: لَيْسَ فِي القَوْمِ أَحَدٌ أَصَحُّ حَدِيْثًا مِنْ مَالِكٍ.

[٧-] حدثنا سَوَّارُ بنُ عبدِ اللّٰهِ العَنْبَرِيُّ، قال: سمِعتُ يَحيىَ بنَ سعيدٍ القَطَّانَ، يقولُ: مَاقَالَ الحَسَنُ فِي حدِيثِه: قَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إِلاَّ وَجَدْنَا لَهُ أَصْلاً، إِلاَّ حَدِيثًا أو حَدِيثَيْنِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جب کوئی حدیث مرسل ہو (بمعنی عام) تو وہ اکثر محدثین کے نزدیک صحیح نہیں، یعنی حجت نہیں، متعدد محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱-) امام زہری رحمہ اللہ نے اسحاق بن عبداللہؒ کو قال رسول الله، قال رسول الله کہتے ہوئے سنا، یعنی وہ صحابی کا نام لئے بغیر حدیثیں روایت کرتا تھا، تو امام زہریؒ نے فرمایا: اللہ تیرا ناس کریں اے ابن ابی فروۃ! تو ہمارے پاس ایسی حدیثیں لاتا ہے جن کی نہ نکیل ہے نہ لگام۔

وضاحت: اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروۃ اُموی مدنی تابعی ہے، اور متروک راوی ہے ـــــ خُطُم بضمتین خِطام کی جمع ہے: ہر وہ چیز جو جانور کو ہانکنے کے لئے اس کی ناک میں ڈالی جائے، یعنی نکیل ـــــ أزِمّة (بفتح فکسرِ) زِمام (بِکسرِ) کی جمع ہے: وہ چیز جو نکیل میں باندھی جائے یعنی لگام، مُہار ـــــ امام زہری رحمہ اللہ نے اس طرح بغیر سند کے حدیث بیان کرنے پر جو نکیر کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ مرسل روایتیں حجت نہیں۔

(۲-) یحیٰ قطان کہتے ہیں: مجھے حضرت مجاہدؒ کی مرسل روایتیں حضرت عطاءؒ کی مرسل روایتوں سے بہت زیادہ پسند ہیں (کیونکہ) حضرت عطاء ہر قسم کے لوگوں سے روایتیں لیتے تھے۔

وضاحت: مجاہد بن جبر مکی، اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں، فن تفسیر میں امام اور فقہ میں پیشوا ہیں ـــــ یحیٰ قطانؒ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ مرسل روایتوں کو مطلقاً ناقابل اعتبار قرار دینا صحیح نہیں، بلکہ راوی اگر ثقہ ہی سے ارسال کرتا ہو تو اس کے مراسیل معتبر ہیں، جیسے مجاہد کے مراسیل، ورنہ معتبر نہیں جیسے عطاء بن ابی رباح کے مراسیل۔

(۳-) یحیٰ قطانؒ فرماتے ہیں: سعید بن جبیرؒ کی مرسل روایتیں مجھے حضرت عطاءؒ کی مرسل روایتوں سے زیادہ پسند ہیں (کیونکہ سعید ثقہ راویوں ہی سے روایتیں لیتے تھے اور حضرت عطاء ہر قسم کے راویوں سے روایتیں لیتے تھے)

(۴-) علی مدینی فرماتے ہیں: میں نے یحیٰ قطانؒ سے پوچھا: آپ کو مجاہدؒ کی مرسل روایتیں زیادہ پسند ہیں یا طاؤسؒ کی؟ انھوں نے فرمایا: دونوں ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں! (ما أقْرَبَ: فعل تعجب ہے، یعنی دونوں کی مرسل روایتیں ایک درجہ کی ہیں اور مقبول ہیں)

(۵-) یحیٰ قطان فرماتے ہیں: ابو اسحاق ہمدانی کی مرسل روایتیں میرے نزدیک پرچھائی ہیں، کچھ نہیں ہیں۔ یعنی نہایت ضعیف ہیں۔ گویا لیس بشییٔ ہیں۔ یہی حال اعمش، تیمی اور یحیٰ بن ابی کثیر کی مرسل روایات کا ہے، اور ابن عیینہ کی مرسل روایتیں ہوا جیسی ہیں (یعنی وہ بھی ضعیف ہیں) پھر یحیٰ قطان نے فرمایا: ہاں بخدا! ثوری کی مرسل روایتیں بھی ایسی ہی ہیں۔

وضاحت: والأعمش کا عطف أبی إسحاق پر ہے أی کذا مرسلات الأعمش والتیمی ویحیی بن أبی کثیر عندی شِبهٌ لا شیئٌ ـــــ أعمش (چوندھیا) کا نام سلیمان بن مہران ہے، وہ قبیلۂ کاہلہ کے آزاد کردہ ہیں، کوفہ میں رہتے تھے ـــــ تیمی سے مراد ابوالمعتمر سلیمان بن طرخان بصری ہیں ـــــ اور یحیٰ بن ابی کثیر طائی یمامی ہیں، ان کی کنیت ابونصر تھی ـــــ الشِبه کے معنی ہیں: مانند۔ کہا جاتا ہے: هٰذا شِبه فلانٍ: یہ فلاں کے مشابہ ہے۔ یعنی ان حضرات کی مرسل روایتیں صحیح نہیں، بلکہ صحیح کے مشابہ ہیں، پرچھائیں بھی حقیقت کے مشابہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ترجمہ کیا گیا ہے ـــــ شِبه الریح: ہوا کے مشابہ یعنی ہوا جیسی، یہ بھی ضعف سے کنایہ ہے، جیسے ہوا کے لئے استقرار نہیں ان مرسلات کے لئے بھی ٹکاؤ نہیں۔

(۶-) علی مدینی نے یحییٰ قطانؒ سے امام مالکؒ کی مرسل روایتوں کے بارے میں پوچھا کہ وہ کیسی ہیں؟ یحییٰ قطان نے فرمایا: وہ مجھے بہت زیادہ پسند ہیں، پھر یحییٰ قطان نے فرمایا: قوم میں یعنی محدثین میں امام مالکؒ سے زیادہ صحیح حدیثیں بیان کرنے والا کوئی نہیں۔

(۷-) یحییٰ قطان فرماتے ہیں: حسن بصری نے جو بھی حدیث قال رسول اللہ کہہ کر بیان کی ہے۔ یعنی مرسل بیان کی ہے ہم نے اس کی اصل پائی ہے، مگر ایک یا دو حدیثیں (ان کی اصل ہمیں نہیں ملی، کہتے ہیں کہ حسن بصری رحمہ اللہ ظالم حجاج کے زمانہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنی ہوئی روایات کو مرسل بیان کیا کرتے تھے، حجاج کے اندیشہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام نہیں لیتے تھے)

قال أبو عيسىٰ: ومَن ضَعَّفَ المُرْسَلَ، فإنَّهُ ضَعَّفَهُ مِن قِبَلِ أنَّ هٰؤُلَاءِ الأئِمَّةَ قد حَدَّثُوْا عَنِ الثِّقَاتِ وَغَيرِ الثِّقَاتِ، فَإِذَا رَوَى أحَدُهُمْ حَدِيْثًا وَأَرْسَلَهُ: لَعَلَّهُ أَخَذَهُ عَن غَيْرِ ثِقَةٍ.

[۱-] قَدْ تَكَلَّمَ الْحَسَنُ الْبِصْرِيُّ فِيْ مَعْبَدِ الْجُهَنِيِّ، ثُمَّ رَوَى عَنْهُ.

حدثنا بِشْرُ بنُ مُعَاذٍ الْبِصْرِيُّ، نا مَرْحُومُ بنُ عبدِ العزيزِ العَطَّارُ، حدثني أبي وَعَمِّي، قالا: سَمِعْنَا الْحَسَنَ يَقُوْلُ: إيَّاكُمْ وَمَعْبَدَ الْجُهَنِيَّ فَإِنَّهُ ضَالٌّ مُضِلٌّ.

[۲-] قال أبو عيسىٰ: ويُروىٰ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: نا الحَارِثُ الأعْوَرُ، وَكَانَ كَذَّابًا [وَقَدْ حَدَّثَ عَنْهُ وَأَكْثَرُ الْفَرَائِضِ الَّتِيْ تَرْوُنَهَا عَن عَلِيٍّ وَغَيْرِهِ: هِيَ عَنْهُ، وقَدْ قَالَ الشَّعْبِيُّ: الحَارِثُ الأعْوَرُ عَلَّمَنِيْ الْفَرَائِضَ، وكَانَ مِنْ أفْرَضِ النَّاسِ]

[۳-] وسمعتُ مُحمدَ بن بَشَّارٍ، يقولُ: سمعتُ عبدَ الرحمنِ بنَ مَهْدِيٍّ، يقول: ألَا تَعْجَبُوْنَ مِنْ سُفيانَ بنِ عُيَيْنَةَ، لَقَدْ تَرَكْتُ لِجَابِرٍ الجُعْفِيِّ بِقَوْلِهِ — لَمَّا حَكَى عَنْهُ — أكْثَرَ مِن ألفِ حَدِيثٍ ثُمَّ هُوَ يُحَدِّثُ عَنهُ؟ قَالَ مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ: وتَرَكَ عبدُ الرَّحمٰنِ بنُ مَهْدِيٍّ حديثَ جَابِرٍ الجُعْفِيِّ.

مرسل روایات کے ضعیف ہونے کی وجہ

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جن علماء نے مرسل روایات کو ضعیف کہا ہے تو انھوں نے ان روایات کو اس وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ ائمہ ثقہ اور غیر ثقہ ہر طرح کے لوگوں سے حدیثیں لیتے تھے، اور بیان کرتے تھے۔ پس جب ان میں سے کوئی کسی حدیث کو روایت کرے اور اس کو مرسل کرے، یعنی مروی عنہ کا نام نہ لے تو احتمال ہے

کہ شاید اس نے اس روایت کو کسی غیر معتبر راوی سے لیا ہو (اور اس کی دلیل درج ذیل روایات ہیں)

(۱-) حضرت حسن بصریؒ نے معبد جُہنی میں کلام کیا ہے، پھر اس سے روایت (بھی) کی ہے (معبد بن خالد جہنی قدری یعنی منکرِ تقدیر تھا) حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ معبد جہنی سے بچو، وہ گمراہ گمراہ کرنے والا ہے (اس تنقید کے باوجود حضرت حسن رحمہ اللہ نے اس سے روایت بھی کی ہے، معلوم ہوا کہ بڑے لوگ بھی ہر طرح کے راویوں سے روایتیں کرتے تھے)

(۲-) عامر شعبی رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے: انھوں نے فرمایا: ہم سے حارث اعورؒ نے حدیث بیان کی اور وہ بڑا جھوٹا تھا (امام عامر بن شراحیل شعبی بڑے امام ہیں، کوفہ کے مجتہد تھے، ابراہیم نخعیؒ کی ٹکر کے تھے اور حارث بن عبداللہ ہمدانی کوفی جس کا لقب اعور (کانا) تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا شاگرد ہے اس پر عامر شعبیؒ نے تنقید بھی کی ہے اور اسی سانس میں اس کی حدیث بھی سنا رہے ہیں، معلوم ہوا کہ بڑے لوگ بھی ضعیف راویوں سے روایت کرتے تھے۔

اور شعبیؒ نے حارث اعور سے حدیثیں نقل کی ہیں۔ اور میراث کے بیشتر احکام جو حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے روایات میں آپ حضرات دیکھتے ہیں وہ سب حارثِ اعور سے مروی ہیں، اور خود شعبیؒ فرماتے تھے کہ حارثِ اعور نے مجھے مسائل مواریث سکھلائے ہیں۔ اور وہ اس فن میں سب لوگوں سے زیادہ ماہر تھے۔

نوٹ: وقد حدث سے آخر تک مصری نسخہ سے اضافہ ہے۔

(۳-) ابن مہدیؒ کہتے ہیں: آپ لوگوں کو سفیان بن عیینہؒ کے طرز عمل پر حیرت نہیں ہوتی۔ بخدا! ان کی بات کی وجہ سے، جب انھوں نے وہ بات جابر سے نقل کی تو میں نے ایک ہزار سے زیادہ حدیثیں جابر کی چھوڑ دیں (ابن عیینہ نے ابن مہدی کو بتایا تھا کہ جابر جعفی عقیدۂ رجعت کا قائل ہے، یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دوبارہ زندہ ہونے کا) پھر وہ خود جابر سے روایت کرتے ہیں۔ محمد بن بشارؒ کہتے ہیں: ابن مہدی نے جابر جعفی کی روایات کو ترک کر دیا تھا مگر ابن عیینہ اس سے روایت کرتے تھے۔ معلوم ہوا کہ بڑے لوگ بھی غیر ثقہ راویوں سے روایتیں کرتے ہیں اس لئے مرسل روایتیں مطلقاً حجت نہیں۔

وقَدِ احْتَجَّ بَعْضُ أهلِ العِلمِ بالمُرْسَلِ أيضًا:

حدثنا أبو عُبَيْدَةَ بنُ أبي السَّفَرِ الكُوْفِيُّ، نا سَعِيْدُ بنُ عَامِرٍ، عن شُعْبَةَ، عن سُلَيْمَانَ الأَعْمَشِ قَالَ: قُلْتُ لِإبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ: أَسْنِدْ لِيْ عَنْ عَبدِ اللهِ بنِ مَسعُودٍ، فقَالَ إبراهيمُ: إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عن رَجُلٍ عن عبدِ اللهِ، فَهُوَ الَّذِيْ سَمَّيْتُ، وإِذَا قُلْتُ: قَالَ عبدُ اللهِ فَهُوَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ.

مرسل کی حجیت کا قول اور اس کی دلیل

ترجمہ: اور بعض اہل علم نے (مسند کی طرح) مرسل روایتوں سے بھی استدلال کیا ہے، سلیمان اعمش کہتے ہیں: میں نے ابراہیم نخعی سے عرض کیا: آپ میرے سامنے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایتیں بیان فرماتے ہیں تو ان کی سند بیان کیجئے (یعنی آپ نے وہ روایتیں کن سے سنی ہیں؟ کیونکہ آپ کی ملاقات ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے) ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا: جب میں آپ لوگوں کے سامنے کسی کا نام لے کر ابن مسعودؓ کی روایتیں بیان کروں تو وہ روایت میں نے اسی شخص سے سنی ہے جس کا نام لیا ہے۔ اور جب میں قال عبد اللہ کہوں، یعنی بیچ کا واسطہ ذکر نہ کروں تو وہ روایت میں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بہت سے شاگردوں سے سنی ہے (معلوم ہوا کہ نخعیؒ نے جو ابن مسعود کی حدیثیں بیان کی ہیں اور بیچ کا واسطہ چھوڑ دیا ہے وہ مرسل روایتیں حجت ہیں، کیونکہ نخعیؒ پختہ ثبوت کے بعد ہی ارسال کیا کرتے تھے)

چودھویں بات: مختلف فیہ رواۃ کا تذکرہ

پہلے ضعیف رواۃ کا اور ان کی حدیثوں کا حکم بیان کیا گیا ہے، پھر متکلم فیہ رواۃ اور ان کی حدیثوں کا حکم بیان کیا تھا۔ پھر اعلی درجہ کے ثقہ راویوں کا تذکرہ کیا تھا، پھر درمیان میں تین اور باتیں بیان کی تھیں۔ اب مختلف فیہ رواۃ کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اور بطور مثال تین شخصیتوں کا ذکر کرتے ہیں۔

متکلم فیہ وہ رواۃ ہیں جن میں جرح وتعدیل دونوں جمع ہوں اور جرح نے ان کی عدالت کو متاثر کیا ہو اور مختلف فیہ وہ رواۃ ہیں جن میں جرح وتعدیل دونوں جمع ہوں، مگر جرح نے ان کی عدالت کو متاثر نہ کیا ہو، بلکہ وہ بدستور ثقہ اور قابل اعتبار ہوں، ایسی صورت میں جس غلط فہمی سے جرح کی گئی ہے اس کو سمجھنا پڑے گا۔

جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے محمد بن اسحاقؒ پر سخت جرح کی ہے جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان کو امام المغازی کہا ہے۔ علماء نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کی جرح معاصرانہ چشمک کا نتیجہ تھی، چنانچہ اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ وہ رواتِ حسان میں سے ہیں۔ البتہ ان میں تدلیس کا عیب ضرور ہے، اس لئے ان کا عنعنہ معتبر نہیں۔

اسی طرح شعبہؒ نے عبد الملک بن ابی سلیمانؒ اور حکیم بن جبیرؒ پر جرح کی ہے۔ علماء نے غور کیا تو یہ بات سامنے آئی کہ شعبہ رحمہ اللہ نے ان کی جن حدیثوں کی وجہ سے جرح کی ہے، ان حدیثوں کا وہ مطلب نہیں ہے جو شعبہؒ نے سمجھا ہے، شعبہؒ مجتہد نہیں تھے اس لئے ان کی جرح کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

ویسے اگر کسی راوی میں جرح وتعدیل دونوں جمع ہوں تو فیصلہ کا طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ جرح کرنے

والے زیادہ ہیں یا ثقہ قرار دینے والے زیادہ ہیں؟ جدھر کثرت ہو اس کا اعتبار کیا جائے۔ اور اگر دونوں جانب برابر ہوں تو اکابر کس طرف ہیں اس کا اعتبار کیا جائے گا، یا پھر جرح وتعدیل کو ملا کر اعتدال قائم کیا جائے گا جیسے گرم اور سرد پانی کو ملانے سے نیم گرم پانی وجود میں آتا ہے، اسی طرح جرح کی وجہ سے وہ راوی اعتباریت کے اعلیٰ مقام سے نیچے آجاتا ہے۔

وقَدِ اختَلَفَ الأئِمَّةُ مِن أهلِ العِلمِ فِي تَضْعِيفِ الرِّجَالِ، كَمَا اختَلَفُوا فِيمَا سِوَى ذٰلِكَ مِنَ العِلْمِ: ذُكِرَ عَنْ شُعْبَةَ: أنَّهُ ضَعَّفَ أبَا الزُّبَيْرِ المَكِّيَّ، وعَبدَ المَلِكِ بنَ أبِي سُلَيْمَانَ، وحَكِيمَ بنَ جُبَيْرٍ، وتَرَكَ الرِّوَايَةَ عَنهم، ثُمَّ حَدَّثَ شُعْبَةُ عَن مَنْ هُوَ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فِي الحِفْظِ وَالعَدَالَةِ: حَدَّثَ عَن جَابِرٍ الجُعْفِيِّ، وإبراهيمَ بنِ مُسلمٍ الهَجَرِيِّ، ومُحمدِ بنِ عُبَيْدِ اللهِ العَرْزَمِيِّ، وَغَيْرِ وَاحِدٍ مِمَّن يُضَعَّفُوْنَ فِي الحَدِيثِ.

ترجمہ: اکابر محدثین میں راویوں کی تضعیف میں اختلاف بھی ہو جاتا ہے جس طرح ان کے درمیان دیگر علمی باتوں میں اختلاف ہوتا ہے، امام شعبہؒ سے یہ بات نقل کی جاتی ہے کہ انھوں نے ابو الزبیر مکیؒ کی اور عبد الملک بن ابی سلیمانؒ کی اور حکیم بن جبیرؒ کی تضعیف کی ہے، اور ان سے روایت کرنا بند کر دیا ہے۔ پھر شعبہؒ نے ان راویوں کی روایتیں بیان کیں جو یادداشت اور عدالت میں ان حضرات سے فروتر تھے، جابر جعفیؒ سے اور ابراہیم ہجریؒ سے، اور محمد عرزمیؒ سے اور متعدد ایسے راویوں سے روایت کی جو حدیث میں ضعیف قرار دئے گئے ہیں (اس طرح وہ بارش سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑے ہو گئے!)

حدثنا محمدُ بنُ عَمْرِو بنِ نَبْهَانَ بنِ صَفْوَانَ البَصْرِيُّ، نا أُمَيَّةُ بنُ خَالِدٍ، قال: قُلتُ لِشُعْبَةَ: تَدَعُ عَبدَ المَلِكِ بنَ أبي سُلَيْمَانَ، وَتُحَدِّثُ عن مُحمدِ بنِ عُبَيْدِ اللهِ العَرْزَمِيِّ؟ قَالَ نَعَمْ!

قَالَ أبو عيسى: وَقَدْ كَانَ شُعْبَةُ حَدَّثَ عن عبدِ الملكِ بنِ أبي سُلَيْمَانَ، ثُمَّ تَرَكَهُ، وَيُقَالُ: إِنَّمَا تَرَكَهُ، لِمَا تَفَرَّدَ بالحديثِ الَّذِي رَوَى عَنْ عَطَاءِ بنِ أبي رَبَاحٍ، عن جَابرِ بنِ عبدِ الله عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قَالَ:" الرَّجُلُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ يُنْتَظَرُ بِه وإن كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا"

وَقَدْ ثَبَّتَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الأَئِمَّةِ وَحَدَّثُوا عن أبي الزُّبَيْرِ، وَعبدِ الملكِ بنِ أبي سُلَيْمَانَ وَحَكِيمِ بنِ جُبَيْرٍ.

(۱)عبدالملک بن ابی سلیمان کا تذکرہ:

(۱-) عبدالملک بن ابی سلیمان عرزمی رحمہ اللہ کا شمار بڑے محدثین میں ہے۔ بخاری شریف میں تعلیقاً ان کی روایت ہے۔

ترجمہ: امیہ بن خالد کہتے ہیں: میں نے شعبہؒ سے کہا: آپ عبدالملک بن ابی سلیمانؒ کو چھوڑتے ہیں، اور محمد بن عبیداللہ عرزمیؒ سے روایت کرتے ہیں؟ انھوں نے فرمایا: جی ہاں! تہذیب التہذیب (۶: ۳۹۷) میں یہ روایت اس طرح ہے: امیہ کہتے ہیں: میں نے شعبہؒ سے کہا: کیا بات ہے آپ عبدالملک سے روایتیں نہیں کرتے حالانکہ ان کی روایتیں اچھی ہیں؟ شعبہؒ نے فرمایا: ان کے اچھے ہونے ہی سے میں بھاگا ہوں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: شعبہؒ نے (پہلے) عبدالملک بن ابی سلیمانؒ سے روایتیں کی تھیں، پھر بعد میں ان کو چھوڑ دیا، اور کہا جاتا ہے کہ شعبہؒ نے ان کو اسی حدیث کی وجہ سے چھوڑا ہے جس کو وہ تنہا روایت کرتے ہیں عطاء بن ابی رباحؒ سے، وہ جابر بن عبداللہؓ سے، وہ نبی پاک ﷺ سے، آپؐ نے فرمایا: آدمی اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اس سلسلہ میں اس کا انتظار کیا جائے گا، اگرچہ وہ غائب ہو، جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو (یہ حدیث ترمذی شریف میں (۱: ۱۶۴) میں اسی سند سے مروی ہے۔ اسی حدیث کی وجہ سے امام شعبہ رحمہ اللہ نے عبدالملک پر جرح کی ہے۔ حالانکہ وہ محدثین کے نزدیک ثقہ قابل اعتماد ہیں۔ اور اس حدیث کی وجہ سے شعبہؒ کے علاوہ کسی نے عبدالملک پر جرح نہیں کی، بلکہ سفیان ثوریؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ عبدالملک کسوٹی ہیں، یعنی ان کے ذریعہ صحیح اور سقیم میں امتیاز کیا جائے گا)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور ائمہ میں سے متعدد حضرات نے عبدالملک کو مضبوط راوی قرار دیا ہے۔ اور وہ ابوالزبیر اور عبدالملک اور حکیم بن جبیر سے حدیثیں بیان کرتے تھے۔

وضاحت: ائمہ ثلاثہ شریک فی الحقوق کے لئے شفعہ ثابت نہیں کرتے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ثابت کرتے ہیں، عبدالملک کی روایت چونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق تھی اور دیگر ائمہ اور محدثین کے خلاف تھی اس لئے شعبہؒ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا، اور عبدالملک پر تفرد کا الزام لگا کر ساقط کر دیا، حالانکہ وہ ثقہ راوی ہیں، شعبہ کے علاوہ کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی۔

حدثنا أحمَدُ بنُ مَنِيعٍ، نا هُشَيْمٌ، نا حَجَّاجٌ وابنُ أبی لَيْلٰی، عن عَطَاءِ بنِ أبی رَبَاحٍ، قَالَ: كُنَّا إِذَا خَرَجْنَا مِن عِندِ جَابِرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ تَذَاكَرْنَا حديثَه، و كَانَ أبو الزُّبَيْرِ أَحْفَظَنَا لِلْحَدِيْثِ.

حدثنا محمدُ بنُ يحيیٰ بنِ أبی عُمَرَ المَكِّیُّ، نا سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ قَالَ: قال أبُو الزُّبَيْرِ: كَانَ عَطَاءٌ يُقَدِّمُنِی إِلٰی جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ أَحْفَظُ لَهُمُ الحَدِيْثَ.

حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ، قَالَ: سَمِعتُ أَيُّوبَ السَّختِيَانِيَّ يقولُ: حَدَّثَني أبو الزُّبَيْرِ، وَأَبُو الزُّبَيْرِ، وَأَبُو الزُّبَيْرِ، قَالَ سُفيانُ بِيَدِهِ يَقْبِضُهَا، قال أبو عيسىٰ، إِنَّمَا يَعنى بِذٰلِكَ الإِتْقَانَ وَالحِفظَ، وَيُروَى عن عبدِ اللهِ بنِ المُبَارَكِ، قَالَ: كَانَ سُفيانُ الثَّورِيُّ يقولُ: كان عبدُ المَلِكِ بنُ أبي سُلَيْمَانَ مِيزَانًا فِي العِلْمِ.

(۲) ابوزبیر مکی کا تذکرہ:

(۲-) ابوالزبیر محمد بن مسلم بن تدرس الاسدی المکی: صحاح ستہ کے راوی ہیں، شعبہؒ نے ان پر جرح اس وجہ سے کی ہے کہ شعبہ نے ان کو ایک مرتبہ دیکھا کہ وہ کوئی چیز تول رہے ہیں اور کم تول رہے ہیں۔ اس لئے ان کو غیر معتبر قرار دیا، حالانکہ وہ اپنے لئے کوئی چیز تول رہے تھے، دوسرے کو کم تول کر دینا تو عیب ہے، مگر اپنے لئے کسی مصلحت سے کم تولنا کوئی عیب نہیں۔

ترجمہ: عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں: جب ہم حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کے پاس سے حدیثیں پڑھ کر نکلتے تو ہم آپس میں ان کی حدیثوں کا مذاکرہ کرتے تھے، اور ابوالزبیر ہم میں سب سے زیادہ حدیثوں کو یاد کرنے والے تھے (معلوم ہوا کہ ابوالزبیر حافظ حدیث ہی نہیں، حضرت جابرؓ کی حدیثوں میں سب سے زیادہ حدیثوں کو یاد کرنے والے تھے)

ابوالزبیر فرماتے ہیں: عطاء بن ابی رباحؒ مجھے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی مجلس میں آگے کیا کرتے تھے تا کہ میں ان کے لئے حدیثوں کو یاد کروں۔

اور ایوب سختیانی کہا کرتے تھے: حدثنی أبو الزبیر و أبو الزبیر و أبو الزبیر: سفیان بن عیینہؒ نے اپنے ہاتھ کو بند کر کے اشارہ کیا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ایوب سختیانی کی مراد حفظ و اتقان تھی (یعنی مٹھی بند کر کے ان کے مضبوط راوی ہونے کی طرف اشارہ کیا)

اور ابن المبارک سے مروی ہے کہ سفیان ثوری رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ عبدالملک بن ابی سلیمان علم میں ترازو تھے (غرض ابوالزبیر اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں اور شعبہؒ کی ان پر جرح معتبر نہیں)

حدثنا أبوبكرٍ، عن عَلِيِّ بنِ عبدِ اللّٰهِ قَالَ: سَأَلْتُ يَحيىَ بنَ سَعيدٍ: عَن حَكِيمِ بنِ جُبَيْرٍ قَال تَرَكَهُ شُعْبَةُ مِن أَجلِ هٰذَا الحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ فِي الصَّدَقَةِ يَعْنِي حَدِيثَ عبدِ اللّٰهِ بنِ مسعودٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " مَن سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغنِيهِ كَانَ يَوْمَ القِيَامَةِ خُمُوشًا فِي وَجْهِهِ" قِيلَ: يارسولَ اللهِ، مَا يُغْنِيهِ؟ قَالَ: " خَمسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ"

قَالَ عَلِيٌّ: قَالَ يَحيىَ: وَحَدَّثَ عن حكيمِ بنِ جُبَيْرٍ: سُفيانُ الثَّوْرِيُّ وَزَائِدَةُ، قَالَ عَلِيٌّ: وَلَمْ يَرَ يَحيىَ بِحَدِيثِهِ بَأْسًا.

حدثنا محمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا يَحيىَ بنُ آدَمَ، عن سُفيانَ الثَّوْرِيِّ، عن حَكيمِ بنِ جُبَيْرٍ بِحَدِيثِ الصَّدَقَةِ، قَالَ يَحيىَ بنُ آدَمَ: فَقَالَ عبدُ اللهِ بنُ عُثمانَ صَاحِبُ شُعْبَةَ لِسُفيانَ الثَّوْرِيِّ: لَوْ غَيْرُ حكيمٍ حَدَّثَ بِهٰذَا! فَقَالَ لَهُ سُفيانُ: وَمَا لِحَكِيمٍ؟ لَا يُحَدِّثُ عَنهُ شُعْبَةُ؟ قَالَ نَعَمْ: فَقَالَ سُفيانُ الثَّوْرِيُّ: سَمِعتُ زُبَيْدًا يُحَدِّثُ بِهٰذَا عن مُحمدِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ يَزِيدَ.

(۴) حکیم بن جبیر کا تذکرہ:

ترجمہ: علی مدینیؒ نے یحیٰ قطانؒ سے حکیم بن جبیرؒ کے بارے میں پوچھا۔ انھوں نے فرمایا: حکیم کو شعبہؒ نے اس حدیث کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے جس کو انھوں نے صدقہ کے سلسلہ میں روایت کیا ہے۔ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی نبی پاک ﷺ سے یہ روایت کہ جو لوگوں سے سوال کرتا ہے درانحالیکہ اس کے پاس اتنا ہے جو اس کو بے نیاز کرتا ہے تو وہ سوال قیامت کے دن اس کے چہرے میں خراشیں ہوگا، کسی نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول! وہ کتنی مقدار ہے جو آدمی کو سوال سے بے نیاز کرتی ہے؟ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: پچاس درہم یا اس کی قیمت کے بقدر سونا (یہ حدیث ترمذی (۸۲:۱) میں ہے)

یحیٰ قطان فرماتے ہیں: اور حکیم بن جبیر سے سفیان ثوریؒ اور زائدہ روایت کرتے ہیں، علی مدینی فرماتے ہیں: یحیٰ قطان بھی ان کی حدیث میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

ایک مرتبہ سفیان ثوریؒ نے حکیم بن جبیرؒ کی سند سے صدقہ کی حدیث بیان کی تو امام شعبہؒ کے تلمیذ عبداللہ بن عثمانؒ نے سفیان ثوریؒ سے کہا: کاش حکیم کے علاوہ کوئی اور اس حدیث کو بیان کرتا! سفیان ثوریؒ نے ان سے فرمایا: اور حکیم کے لئے کیا بات ہے؟ کیا ان سے شعبہؒ روایت نہیں کرتے؟ عبد اللہ بن عثمانؒ نے کہا: جی ہاں (یعنی میرے استاذ شعبہ ان سے روایت نہیں کرتے) تو سفیان ثوریؒ نے فرمایا: میں نے زُبید یامی کو محمد بن عبدالرحمٰن بن یزیدؒ سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا ہے (یعنی حکیم کے علاوہ زُبید بھی اس حدیث کو روایت کرتے ہیں)

وضاحت: شعبہؒ کے خیال میں پچاس درہم یا اس کی قیمت کے بقدر سونا بہت بڑی رقم تھا، سوال سے مانع تو اس سے تھوڑی رقم بھی ہوسکتی ہے، اس لئے شعبہؒ کا خیال اس طرف گیا کہ شاید حکیم نے اس حدیث میں کچھ گڑبڑ کی ہے۔ حالانکہ حالات اور زمان و مکان کے اختلاف سے یہ رقم بہت بڑی شمار نہیں ہوگی۔ یہ بعض گھرانوں کا ایک دن کا خرچہ ہے، پھر جب زبید حکیم کے متابع موجود ہیں تو حضرت شعبہؒ کا خیال بے معنی ہوکر رہ جاتا ہے۔

پندرھویں بات: امام ترمذی کی اصطلاح میں: حدیث حسن

صحیح حدیث وہ ہے جس میں پانچ باتیں جمع ہوں:

(۱) جس کے تمام راوی عادل، یعنی ثقہ اور معتبر ہوں (۲) تمام راویوں کو حدیث کی سند خوب اچھی طرح محفوظ ہو (۳) سند متصل ہو، یعنی اس کا کوئی راوی چھوٹ نہ گیا ہو (۴) سند میں کوئی علت خفیہ یعنی پوشیدہ خرابی نہ ہو (۵) اور وہ روایت شاذ بھی نہ ہو۔

اور حسن وہ حدیث ہے جس کی سند کا کوئی راوی خفیف الضبط ہو، یعنی اس کی یادداشت میں کمی ہو، حدیث اس کو خوب محفوظ نہ ہو، اور صحیح کی باقی چار شرطیں اس میں موجود ہوں، یعنی تمام راوی عادل ہوں، سند متصل ہو، سند میں کوئی علت خفیہ نہ ہو اور روایت شاذ بھی نہ ہو۔

غرض حسن: صحیح سے مختلف چیز ہے، دونوں ایک ساتھ اکٹھا نہیں ہوسکتے۔ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں لفظ حسن دو طرح سے استعمال کیا ہے۔ صحیح کے ساتھ ملا کر اور تنہا۔ اس لئے ضروری ہے کہ دونوں استعمالوں میں حسن کا کیا مطلب ہے اس کو سمجھ لیا جائے۔

حسن کو صحیح کے ساتھ جمع کرنے کا مطلب: جہاں امام ترمذی رحمہ اللہ نے حسن کو صحیح کے ساتھ جمع کیا ہے، اس کی وضاحت خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے نہیں کی کہ وہاں حسن کے کیا معنی ہوتے ہیں؟ علماء نے اس کی مختلف توجیہیں کی ہیں، نخبہ میں بھی آپ نے چند توجیہیں پڑھی ہیں مگر کوئی فٹ نہیں بیٹھتی، مثلاً: یہ توجیہ کہ یہ بات علی وجہ الترديد کہی ہے کہ حدیث یا تو صحیح ہے یا حسن، مگر اس پر اشکال یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ کی صحیح حدیثوں کے لئے بھی امام ترمذی کا یہی فیصلہ ہے، یہ کیسے ممکن ہے، نیز کتاب میں اسی فیصد حدیثوں کے بارے میں یہی فیصلہ ہے تو کیا امام ترمذیؒ سبھی روایات میں تذبذب کا شکار تھے؟ یہی حال دیگر توجیہات کا بھی ہے۔

جو توجیہ قابل قبول ہوسکتی ہے وہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے زمانہ میں اصطلاحیں مختلف تھیں۔ اعلیٰ درجہ کی حدیثوں کو کوئی صحیح کہتا تھا، کوئی حسن۔ امام ترمذیؒ نے اپنے زمانہ کی دونوں اصطلاحوں کو جمع کیا ہے۔ أي هذا حديثٌ صحيحٌ في اصطلاح قومٍ وحسنٌ في اصطلاح آخرين اس کی تفصیل یہ ہے کہ شروع میں حدیث کی دو ہی قسمیں تھیں۔ صحیح اور ضعیف۔ حسن کا کوئی درجہ نہیں تھا۔ پھر امام ترمذیؒ کے زمانہ میں اور اس سے کچھ پہلے بعض محدثین نے حسن کا لفظ استعمال کرنا شروع کیا، مگر وہ لفظ حسن: صحیح ہی کے لئے استعمال کرتے تھے اور اس لفظ کا استعمال ان محدثین نے شروع کیا تھا جو رقیق العبارۃ تھے۔ یعنی جرح وتعدیل میں بھاری الفاظ استعمال نہیں کرتے تھے۔ جیسے امام بخاری رحمہ اللہ کے دو استاذ علی مدینی اور امام احمد رحمہما اللہ، بلکہ خود امام بخاری رحمہ اللہ بھی رقیق العبارۃ تھے، جرح میں سب سے

بھاری لفظ منکر الحدیث استعمال کرتے تھے، کذاب دجال جیسے الفاظ استعمال نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ صحیح حدیثوں کے لئے بھی وہ بجائے صحیح کے حسن استعمال کرتے تھے۔ یعنی یہ حدیث اچھی ہے۔ ترمذی میں کئی جگہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ سے کسی حدیث کے بارے میں پوچھا ہے کہ یہ حدیث کیسی ہے؟ تو امام بخاریؒ نے جواب دیا ہے کہ حسن ہے، پھر امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر حسنٌ صحیحٌ کا حکم لگایا ہے[1]

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی دور میں اپنی کتاب لکھی ہے، اب ان کے لئے مشکل یہ تھی کہ کونسی اصطلاح استعمال کریں، قدیم یا جدید؟ قدیم کو قدامت کی مزیت حاصل ہے، اور نئی اصطلاح امام ترمذی کے اساتذہ کی ہے، آگے اگر یہی اصطلاح چل پڑی تو پرانی اصطلاح کے مطابق فیصلے بیکار ہو جائیں گے اس لئے امام ترمذیؒ نے دونوں اصطلاحیں اکٹھا کیں۔

مگر یہ اصطلاح پھر آگے نہیں بڑھی، بلکہ رفتہ رفتہ حسن: حدیث کی مستقل قسم بن گئی۔ جس کی تعریف اوپر گذر چکی۔

صرف حدیث حسن کا مطلب: اور جہاں امام ترمذی رحمہ اللہ صرف حسن استعمال کرتے ہیں، یعنی صحیح کے ساتھ اس کو جمع نہیں کرتے، وہاں حسن کے کیا معنی ہوتے ہیں؟ چونکہ یہ نئی اصطلاح تھی، اس لئے امام ترمذیؒ نے خود اپنی اس اصطلاح کا مطلب بیان کیا ہے کہ جس حدیث کی سند میں تین باتیں جمع ہوں: (۱) سند کا کوئی راوی متّہم بالکذب نہ ہو (۲) روایت شاذ نہ ہو (۳) حدیث متعدد سندوں سے مروی ہو، تو ایسی حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ صرف حسن کہتے ہیں۔

سند میں کوئی راوی متّہم بالکذب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی راوی کذاب یا واضع حدیث نہ ہو۔ کیونکہ جب تہمتِ کذب کے الزام کی نفی کی تو اس سے بھاری جرح یعنی کذب و وضع کی گنجائش کیسے ہوسکتی ہے؟ البتہ باقی اسباب طعن کے ساتھ حدیث حسن ہوسکتی ہے۔

اور حدیث کے شاذ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف نہ ہو، یا یہ مطلب ہے کہ اس کے متابع موجود ہوں، شذّ (ض) شُذُوْذًا کے معنی ہیں: جماعت سے الگ ہونا، یا جماعت کی مخالفت کرنا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شاذ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی حدیث کو کوئی ثقہ راوی تنہا روایت کرتا ہو کوئی دوسرا اس کو روایت نہ کرتا ہو، بلکہ شاذ حدیث وہ ہے کہ ثقہ راوت کسی حدیث کو روایت کریں، پس ایک راوی ان سے علحدہ ہو جائے پس وہ ان کے برخلاف روایت کرے (امام شافعی رحمہ اللہ کی بات پوری ہوئی)

اور مختلف اسانید سے حدیث کے مروی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا مضمون دیگر اسانید سے بھی نبی پاک ﷺ سے مروی ہو۔

---

(۱) مثال کے لئے دیکھیں ترمذی شریف ۱: ۱۸ باب فی المستحاضۃ الخ

غرض وہ حدیث جس کو معتبر ثقہ راوی روایت کرے یا ایسا راوی روایت کرے جو بکثرت غلطیاں کرتا ہو، یا ایسا راوی روایت کرے جس کی روایتوں میں وہم پایا جاتا ہو۔ مگر کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو، اور نہ شاذ ہو اور نہ وہ حدیث احادیث صحیحہ کے خلاف ہو، اور وہ مضمون مختلف سندوں سے مروی ہو تو ایسی حدیث امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک حسن ہے۔ اور امام ترمذیؒ کی حدیث حسن: حسن لذاتہ سے مختلف چیز ہے، ہلکی ضعیف حدیث بھی امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث حسن ہوسکتی ہے۔ پس امام نووی رحمہ اللہ وغیرہ جو امام ترمذی کی تحسین پر اعتراض کرتے ہیں وہ صحیح نہیں، وہ حسن لذاتہ کی تعریف پیش نظر رکھ کر اعتراض کرتے ہیں، حالانکہ امام ترمذیؒ کا حسن اس سے مختلف ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے زمانہ تک حدیث کی مستقل قسم حسن وجود میں نہیں آئی تھی۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ اصطلاح انہی کے ساتھ خاص ہو کر رہ گئی، آگے نہیں چلی۔ مابعد زمانہ میں حسن ایک مستقل قسم: صحیح اور ضعیف کے بیچ میں وجود میں آگئی، اور آگے یہ اصطلاح نہ چلنے کی وجہ سے امام ترمذی کی مراد بھی عام طور پر مخفی ہوگئی جبکہ حضرت نے خود اپنی اس اصطلاح کی وضاحت کی ہے جو درج ذیل ہے:

> قَالَ أبو عيسىٰ: وَمَا ذَكَرْنَا في هٰذَا الكِتَابِ، "حديثٌ حَسَنٌ" فَإِنَّمَا أَرَدْنَا حُسْنَ إِسْنَادِهِ عِندَنَا: كُلُّ حَديثٍ يُروىٰ: لَايَكُونُ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ يُتَّهَمُ بِالْكِذْبِ، وَلَا يَكُونُ الحَدِيثُ شَاذًّا، وَيُروىٰ مِن غَيرِ وَجْهٍ نَحْوُ ذٰلِكَ: فَهُوَ عِندَنا حَديثٌ حَسَنٌ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہم نے اس کتاب میں جہاں بھی حدیثٌ حسنٌ کہا ہے تو ہم نے اپنے نزدیک اس کی سند کی عمدگی ہی کا ارادہ کیا ہے (اپنے نزدیک یعنی یہ ہماری اپنی اصطلاح ہے) ہر حدیث جو روایت کی جاتی ہو، جس کی سند میں ایسا راوی نہ ہو جس پر جھوٹ کا الزام لگایا گیا ہو، اور نہ وہ حدیث شاذ ہو، اور ایک سے زیادہ سندوں سے وہ حدیث اس طرح روایت کی جاتی ہو تو وہ حدیث ہمارے نزدیک حدیث حسن ہے۔

خلاصہ: جس حدیث کا کوئی راوی انتہائی درجہ ضعیف نہ ہو اور وہ حدیث ثقہ راویوں کے خلاف بھی نہ ہو۔ اور وہ مضمون نبی پاک ﷺ سے ایک سے زیادہ سندوں سے مروی ہو، تو ایسی حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ حدیث حسن کہتے ہیں۔

اس تعریف کی رُو سے حدیث حسن کے ڈانڈے حدیث صحیح سے ملے ہوئے ہیں۔ کیونکہ صحیح حدیث کے روات اعلی درجے کے ہوتے ہیں اور وہ شاذ بھی نہیں ہوتی، اور عام طور پر وہ مضمون متعدد صحابہ سے مروی ہوتا ہے۔ اس لئے حسن اور صحیح کے درمیان حد فاصل قائم کرنی ضروری ہے، جو امام ترمذیؒ نے نہیں کی۔

ہمارے ناقص خیال میں اگر روات کی عدالت اور حفظ واتقان اعلی درجے کے ہوں تو وہ حدیث صحیح ہے۔ اور اگر

دونوں باتوں میں کوئی راوی فروتر ہو تو وہ صرف حسن ہے۔ پس حسن لذاتہ سے امتیاز اوصاف عدالت میں کمی کے ذریعہ ہوگا۔ اگر روات اعلی درجہ کے عادل وثقہ ہوں تو وہ حدیث حسن لذاتہ ہے اور حفظ واتقان کی طرح عدالت میں بھی کمی آجائے تو وہ حدیث امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک حسن ہے۔ واللہ اعلم

سولھویں بات: امام ترمذی کی اصطلاح میں: غریب اور اس کی قسمیں

غریب کے لغوی معنی ہیں: اجنبی اور غیر مانوس۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: ضعیف حدیث۔ کیونکہ وہ غیر مانوس اور اجنبی ہوتی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے زمانہ میں غریب بمعنی ضعیف استعمال ہوتا تھا، خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ لفظ اس معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور نہایت ضعیف حدیث کے لئے امام ترمذیؒ لفظ ''منکر'' استعمال کرتے ہیں۔ اس رائج معنی کے علاوہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے غریب کو تین نئے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، اپنی اس کتاب میں ان نئے معانی کی وضاحت کرتے ہیں۔

(۱-) وہ حدیث جس کی صرف ایک سند ہو، امام ترمذیؒ اس کو غریب کہتے ہیں، چاہے وہ حدیث نیچے مشہور ہوگئی ہو، اس کی مثال میں: حماد بن سلمہ کی روایت پیش کی ہے، اور نیچے مشہور ہوجانے کی مثال میں عبد اللہ بن دینار کی روایت پیش کی ہے۔

(۲-) کوئی حدیث فی نفسہ مشہور ہو مگر اس کے کسی خاص طریق میں: متن میں یا سند میں کسی راوی نے کوئی زیادتی کی ہو تو اس کو بھی امام ترمذی رحمہ اللہ حدیث غریب کہتے ہیں۔ جیسے: صدقۃ الفطر کی روایت میں امام مالک رحمہ اللہ نے من المسلمین بڑھایا ہے۔ پھر اس زیادتی کا حکم بیان کیا ہے کہ اگر وہ زیادتی ثقہ کی جانب سے ہے تو قبول کی جائے گی ورنہ نہیں۔

(۳-) کوئی روایت فی نفسہ مشہور ہو، متعدد صحابہ اس کو روایت کرتے ہوں، مگر وہ حدیث کسی خاص صحابی سے معروف نہ ہو، اور اس کی ایک ہی سند ہو تو امام ترمذیؒ اس کو بھی غریب کہتے ہیں، امام ترمذیؒ نے اس کی چار مثالیں پیش کی اور اسی پر اپنا یہ رسالہ ختم کیا ہے۔

وَمَا ذَكَرْنَا فِي هٰذَا الكِتَابِ: حديثٌ غريبٌ، فَإِنَّ أَهْلَ الحَديثِ يَسْتَغْرِبُوْنَ الحَديثَ لِمَعَانٍ:

[۱-] رُبَّ حَدِيْثٍ يَكُوْنُ غَرِيْبًا، لَا يُرْوٰى إِلَّا مِنْ وَجهٍ وَاحِدٍ:

مَثْلُ حَدِيثِ حَمَّادِ بنِ سَلَمَةَ عَن أبِي العُشَرَاءِ عَن أبيهِ قَالَ: قُلْتُ: يارسولَ الله أَمَا تَكُوْنُ الذَّكَاةُ إِلَّا فِي الحَلَقِ وَاللَّبَّةِ؟ فَقَالَ: لَوْ طَعَنْتَ فِي فَخِذِهَا أَجزَأَ عَنْكَ؛ فَهٰذَا حديثٌ تَفَرَّدَ بِهِ حَمَّادُ

بنُ سَلَمَةَ، عَن أَبي العُشَرَاءِ، وَلاَ يُعْرَفُ لأبي العُشَرَاءِ عن أبِيهِ إلاَّ هٰذَا الحَدِيثُ، وَإِنْ كَانَ هٰذَا الحديثُ عِنْدَ أهلِ العلمِ مَشْهُوْرًا، فَإِنَّمَا اشْتَهرَ مِن حَديثِ حَمَّادِ بنِ سَلَمَةَ لاَ نَعْرِفُه إلاَّ مِن حَدِيْثِهِ.

يَعْنِيْ وَرُبَّ رَجُلٍ مِنَ الأَئِمَّةِ يُحَدِّثُ بالحَدِيثِ، لاَ يُعْرَفُ إلاَّ مِن حَدِيْثِهِ، فَيَشْتَهِرُ الحَديثُ لِكَثْرَةِ مَن رَوَى عَنهُ، مِثْلُ مَارَوَى عَبدُ اللّٰهِ بنُ دِيْنَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم نَهٰى عَنْ بَيْعِ الوَلاَءِ وَهِبَتِهِ، وَهٰذَا حَديثٌ لاَ يُعْرَفُ إلاَّ مِن حَديثِ عبدِ اللّٰهِ بنِ دِيْنَارٍ: رَوَاهُ عَنهُ عُبَيْدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ، وَشُعْبَةُ، وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، ومالكُ بنُ أَنَسٍ، وابنُ عُيَيْنَةَ وغَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الأَئِمَّةِ.

وَرَوَى يَحيىَ بنُ سُلَيْمٍ هٰذَا الحَديثَ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابنِ عُمَرَ، فَوَهِمَ فيهِ يَحيىَ بنُ سُلَيْمٍ، وَالصَّحِيْحُ: هُوَ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عَنْ عَبدِ اللّٰهِ دِيْنَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، هٰكَذَا رَوَى عَبدُ الوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، وَعَبدُ اللّٰهِ بنُ نُمَيْرٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بنِ دِيْنَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ.

وَرَوَى المُؤَمَّلُ هٰذَا الحديثَ عن شُعْبَةَ، فَقَالَ شُعْبَةُ: لَوَدِدْتُ أَنَّ عبدَ اللّٰهِ بنَ دينارٍ أَذِنَ لِيْ، حَتّٰى كُنْتُ أَقُوْمَ إِلَيْهِ فَأُقَبِّلَ رَأْسَهُ:

غریب کے پہلے معنی اوراس کی مثال

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جہاں جہاں ہم نے اس کتاب میں حدیثٌ غریبٌ کہا ہے تو (جاننا چاہئے کہ) محدثین چند وجوہ حدیث کو اجنبی قرار دیتے ہیں۔

(۱-) بعض حدیثیں غریب ہوتی ہیں بایں وجہ کہ وہ ایک ہی سند سے مروی ہوتی ہیں، جیسے حماد بن سلمہ کی حدیث ابوالعشراء سے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا ذبح گلے اور سینہ کے گڑھے کے درمیان ہی ہوتا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا: اگر تو جانور کی ران میں نیزہ مارے تو تیری طرف سے کافی ہے (یعنی ذبح اضطراری میں یہ بات کافی ہے، یہ حدیث ترمذی شریف میں أبواب الصید میں باب الذکاة فی الحلق واللبّة میں ہے) پس یہ ایک ایسی حدیث ہے جس کے ساتھ حماد بن سلمہ متفرد ہیں، وہی ابوالعشراء سے روایت کرتے ہیں اور ابوالعشراء کی ان کے ابا سے اس حدیث کے علاوہ کوئی روایت معروف نہیں۔ اگر چہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک مشہور ہوچکی ہے، مگر وہ حماد کی حدیث ہی سے مشہور ہوئی ہے، ہم اس کو انہی کی سند سے جانتے ہیں (پس یہ

حدیث اپنے ابتدائی حصہ کے اعتبار سے غریب ہے، اگرچہ بعد میں مشہور ہوگئی تھی)

(اگر حدیث اپنے ابتدائی حصہ میں غریب ہو اور نیچے چل کر مشہور ہو جائے اس کی مثال یہ ہے) یعنی بعض بڑے آدمی کوئی حدیث بیان کرتے ہیں جو انہی کی سند سے پہچانی جاتی ہے۔ پھر حدیث مشہور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس بڑے آدمی سے روایت کرنے والے بہت ہوتے ہیں۔ جیسے وہ روایت جو عبداللہ بن دینار نے روایت کی ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ نبی پاک ﷺ نے ولاء کے بیچنے اور بخشنے سے منع فرمایا (یہ حدیث جامع ترمذی میں **أبواب البیوع** میں **باب کراھیة بیع الولاء وھبته** میں ہے، اسی طرح جلد دوم ص:۲۳۴ پر بھی ہے) اور یہ ایک ایسی حدیث ہے جو عبداللہ بن دینار کی سند ہی سے پہچانی جاتی ہے، اس حدیث کو ان سے عبیداللہ عمریؒ، شعبہؒ، ثوریؒ، امام مالکؒ اور ابن عیینہؒ وغیرہ بڑے محدثین روایت کرتے ہیں (یعنی عبداللہ بن دینار سے نیچے یہ حدیث مشہور ہوگئی ہے)

(اس کے بعد ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ یعنی اگر کوئی کہے کہ عبداللہ بن دینار کے تنہا راوی ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہنا صحیح نہیں، کیونکہ اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نافع بھی روایت کرتے ہیں تو جواب دیتے ہیں:) اور یحیٰ بن سُلیمؒ نے یہ حدیث عبیداللہ عمری سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ پس اس میں یحیٰ بن سلیم نے غلطی کی ہے اس کی صحیح سند **عن عبید اللہ بن عمر، عن عبد اللہ بن دینار، عن ابن عمر** ہے، اسی طرح عبدالوہاب ثقفی اور عبداللہ بن نُمیر: عبیداللہ عمری سے، وہ عبداللہ بن دینارؒ سے، وہ ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں (اور یحیٰ بن سلیم طائفی کو امام نسائی نے عبیداللہ عمری کی حدیثوں میں نہایت ضعیف قرار دیا ہے اس لئے ان کی سند کا اعتبار نہیں)

(اور اس حدیث کو ابن عمر سے عبداللہ بن دینار ہی روایت کرتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے:) اور مؤمّل (بروزن محمد) نے یہ حدیث امام شعبہؒ سے روایت کی تو شعبہؒ نے فرمایا کہ میری خواہش تھی کہ عبداللہ بن دینار مجھے اجازت دیتے کہ میں ان کے پاس جاتا اور ان کے سر کو چومتا (یعنی شعبہ اس حدیث سے بہت خوش ہوئے کیونکہ یہ حدیث انہی کی روایت سے مشہور ہوئی ہے، ان کے علاوہ اور کوئی یہ روایت نہیں کرتا)

وضاحت: (۱) ذبح کی دو قسمیں ہیں: ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری۔ جو جانور انسان کے قابو میں ہو خواہ پالتو ہو یا جنگلی، اس کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ اور ذبح اختیاری: گلے ہی میں ہوتا ہے، یعنی جہاں جبڑا ختم ہوتا ہے وہاں سے سینہ کے شروع تک، گردن کے کسی بھی حصہ میں چار رگیں: دو شاہ رگیں، اور سانس کی نالی اور غذا کی نالی کاٹنے کا نام ذبح اختیاری ہے ــــ اور جو جانور انسان کے قابو میں نہیں ہے جیسے جنگلی جانور یا بدکا ہوا پالتو بڑا جانور یا کھائی میں گرا ہوا پالتو بڑا جانور جس کو ذبح کرنے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس میں ذبح اضطراری کافی ہے۔ اور ذبح اضطراری یہ ہے کہ بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ کر کوئی دھار دار چیز، جیسے کلہاڑی وغیرہ جانور پر پھینکی جائے جس سے جانور زخمی ہو جائے،

پھر مرجائے تو وہ حلال ہے، ابوالعشراء کی روایت میں اسی ذبح اضطراری کا تذکرہ ہے۔ انھوں نے سوال کیا تھا کہ ذبیحہ کی حلت کے لئے کیا ذبح اختیاری ہی ضروری ہے؟ حضور اکرم ﷺ نے جواب دیا کہ نہیں: بعض صورتوں میں ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

(۲) ولاء کے معنی ہیں آزاد کردہ غلام کی میراث کا حق۔ کسی نے کوئی غلام آزاد کیا جب وہ مرے گا تو اس کی میراث ذوی الفروض اور عصبہ نسبی کو ملے گی اور اگر وہ نہ ہوں تو آزاد کرنے والے کو میراث ملے گی۔ کیونکہ وہ عصبہ سببی ہے۔ یہ جو میراث پانے کا حق ہے اسی کا نام ولاء ہے اور یہ حق نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ بخشا جا سکتا ہے کیونکہ وہ محض حق ہے اور حقوق کی بیع وشراء جائز نہیں۔

(۳) اس پہلے معنی کے اعتبار سے جو حدیث غریب ہوتی ہے ضروری نہیں کہ وہ ضعیف بھی ہو، وہ سند فی نفسہ اعلیٰ درجہ کی ہو سکتی ہے۔ پس غریب بایں معنی حسن صحیح کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور صرف حسنٌ کے ساتھ بھی، اور اگر اس منفرد سند میں کوئی ضعیف راوی ہو تو وہ حدیث ضعیف ہوگی اور غریب کے دو معنی اکٹھا ہو جائیں گے ایک: سند کا ایک ہونا اور دوسرے: اس کا ضعیف ہونا۔

[۲-] قَالَ أبو عيسىٰ: وَرُبَّ حَدِيثٍ: إِنَّمَا يُسْتَغْرَبُ لِزِيَادَةٍ تَكُوْنُ فِي الحَدِيثِ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَتِ الزِّيَادَةُ مِمَّن يُعْتَمَدُ عَلىٰ حِفْظِهِ.

مِثْلُ مَا رَوىٰ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَن ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: فَرَضَ رَسولُ الله صلى الله عليه وسلم زَكَاةَ الفِطْرِ مِن رَمَضَانَ عَلىٰ كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ: مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِن شَعِيْرٍ؛ قَالَ: وَزَادَ مَالِكٌ في هٰذا الحديثِ: "مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ" ورَوىٰ أيوبُ السَّخْتِيَانِيُّ وعُبَيْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ مِن الأَئِمَّةِ هٰذَا الحديثَ عَن نَافِعٍ، عنِ ابْنِ عُمَرَ، وَلَمْ يَذْكُرُوا فيهِ: مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ.

وَقَدْ رَوىٰ بَعْضُهم عَن نَافِعٍ مِثْلَ رِوَايَةِ مَالِكٍ مِمَّنْ لَا يُعْتَمَدُ عَلىٰ حِفْظِهِ.

وَقَدْ أَخَذَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الأَئِمَّةِ بِحَدِيثِ مَالِكٍ، واحْتَجُّوا بِهِ، مِنْهُمْ الشَّافِعِيُّ، وأحمدُ بنُ حَنْبَلٍ قَالَا: إِذَا كَانَ لِلرَّجُلِ عَبِيْدٌ غَيْرُ مُسْلِمِيْنَ لَمْ يُؤَدِّ عَنهُمْ صَدَقَةَ الفِطْرِ، واحْتَجَّا بِحَدِيثِ مالِكٍ، فإذا زَادَ حَافِظٌ مِمَّن يُعْتَمَدُ علىٰ حِفْظِهِ قُبِلَ ذٰلِكَ عَنهُ.

غریب کے دوسرے معنی اور اس کی مثال

ترجمہ: اور کوئی حدیث صرف اس زیادتی کی وجہ سے اجنبی سمجھی جاتی ہے جو زیادتی اس حدیث میں ہوتی ہے اور

وہ حدیث اس صورت میں صحیح ہوگی جبکہ وہ زیادتی ایسے راوی نے کی ہو جس کی یادداشت پر بھروسہ کیا جاتا ہے (اور اگر راوی کی یادداشت قابل اعتماد نہ ہو تو زیادتی والی وہ روایت ضعیف ہوگی) جیسے وہ روایت جو امام مالک رحمہ اللہ نے کی ہے نافع سے، انھوں نے ابن عمرؓ سے، ابن عمرؓ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے روزے ختم ہونے کا صدقہ مقرر کیا ہر آزاد یا غلام پر، مذکر یا مؤنث پر، جو مسلمان ہوں، کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع —— امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام مالکؒ نے اس حدیث میں من المسلمین بڑھایا ہے۔ اور ایوب سختیانی اور عبید اللہ عمری اور ان کے علاوہ متعدد بڑے حضرات یہ حدیث نافع سے روایت کرتے ہیں، وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور وہ سب حضرات اس حدیث میں من المسلمین کا تذکرہ نہیں کرتے۔

(اگر کوئی کہے کہ امام مالکؒ اس زیادتی میں تنہا نہیں دوسرے سات راوی امام مالک رحمہ اللہ کے متابع ہیں وہ بھی من المسلمین بڑھاتے ہیں تو امام ترمذی رحمہ اللہ اس کا جواب دیتے ہیں:) اور بعض روات نافع سے امام مالکؒ کی روایت کی طرح روایت کرتے ہیں مگر وہ روات ان لوگوں میں سے ہیں جن کی یادداشت پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔

(مذاہب فقہاء) اور ائمہ مجتہدین میں سے کئی ایک حضرات نے امام مالک رحمہ اللہ کی حدیث کو لیا ہے۔ اور اس سے استدلال کیا ہے، ان میں سے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ ہیں۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں: جب کسی شخص کی ملکیت میں غیر مسلم غلام ہوں تو وہ ان کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا نہیں کرے گا۔ اور دونوں نے امام مالکؒ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ غرض جب کوئی ایسا حافظ حدیث اضافہ کرے جس کی یادداشت پر اعتماد کیا جاتا ہو تو وہ زیادتی اس کی طرف سے قبول کی جائے گی۔

وضاحت: اور امام ابوحنیفہ، اسحاق بن راہویہ اور ثوری رحمہم اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی مولیٰ پر واجب ہے، انھوں نے یہ زیادتی اس کے غریب ہونے کی وجہ سے نہیں لی، اس لئے کہ فتح الباری (٣٧١:٣) میں روایت ہے کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہما جو اس حدیث کے راوی ہیں اپنے کافر غلام کا بھی صدقہ فطر نکالا کرتے تھے اور یہ کہنا کہ نفلی طور پر نکالتے ہونگے خواہ مخواہ کا احتمال ہے۔

[٣-] ورُبَّ حَديثٍ يُروَى مِن أوجُهٍ كَثيرةٍ، وَإِنَّمَا يُستَغرَبُ لِحَالِ الإِسْنَادِ:

[الف] حدثنا أبو كُرَيبٍ، وأبو هِشامٍ الرِّفَاعِيُّ، وأبو السَّائِبِ، وَالحُسَينُ بنُ الأسوَدِ، قَالُوا: نا أبو أُسَامَةَ عن بُرَيدِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ أبي بُردَةَ، عن جَدِّهِ أبي بُردَةَ، عن أبي مُوسىٰ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: " اَلكَافِرُ يَأكُلُ فِي سَبعَةِ أَمعَاءَ، وَالمُؤمِنُ يَأكُلُ فِي مِعًى وَاحِدٍ" قَالَ أبو عيسىٰ: هٰذَا حديثٌ غريبٌ من هٰذا الوَجهِ مِن قِبَلِ إِسنَادِهِ.

وقَدْ رُوِيَ هٰذَا الحديثُ مِن غَيْرِ وَجْهٍ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وَإِنَّمَا يُسْتَغْرَبُ مِنْ حَدِيثِ أبي مُوسٰى، سَأَلْتُ مَحْمُوْدَ بْنَ غَيْلَانَ عن هٰذا الحديثِ، فَقَالَ: هٰذَا حَديثُ أبي كُرَيْبٍ عَنْ أبي أُسَامَةَ، وَسَأَلْتُ مُحمدَ بنَ إسْمَاعِيْلَ عَنْ هٰذَا الحديثِ، فَقَالَ: هٰذَا حديثُ أبي كُرَيْبٍ عن أبي أُسَامَةَ، وَلَمْ نَعْرِفْهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أبي كُرَيْبٍ عن أبي أُسَامَةَ، فقلتُ لَه: حَدَّثَنَا غَيْرُ وَاحِدٍ عن أبي أُسَامَةَ بِهٰذَا فَجَعَلَ يَتَعَجَّبُ، وَقَالَ: مَا عَلِمْتُ أَنَّ أَحَدًا حَدَّثَ بِهٰذَا غَيْرُ أبي كُرَيْبٍ، وَقَالَ مُحمدٌ: وكُنَّا نَرىٰ أَنَّ أَبَا كُرَيْبٍ، أَخَذَ هٰذَا الحديثَ عن أبي أُسَامَةَ في المُذَاكَرَةِ.

غریب کے تیسرے معنی اور اس کی پہلی مثال

ترجمہ: کوئی حدیث بہت سی سندوں سے روایت کی جاتی ہے اور وہ کسی سند کی خاص حالت کی وجہ سے اوپری سمجھی جاتی ہے۔ جیسے نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے کہ کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے اور مؤمن ایک آنت میں کھاتا ہے (یعنی کافر کھانے میں حریص ہوتا ہے اور مؤمن قناعت پسند ہوتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ کافر کے پیٹ میں کچھ زیادہ آنتیں ہوتی ہیں)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، اس کی سند کی جانب سے، درانحالیکہ یہ حدیث متعدد طرق سے نبی پاک ﷺ سے روایت کی گئی ہے، مگر ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انجانی سمجھی جاتی ہے (یہ حدیث صحابہ میں سے ابن عمر، ابو ہریرہ، ابوسعید خدری، ابو بصرہ غفاری، جہجاہ غفاری، حضرت میمونہ، اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہم روایت کرتے ہیں، مگر ابوموسیٰ کی حدیث سے یہ غریب ہے، اس کی یہی ایک سند ہے جو اوپر گذری)

(امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) میں نے محمود بن غیلان سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا (کہ آیا اس کی اور کوئی سند ہے؟) انھوں نے فرمایا: یہ ابوکریب کی ابواسامہ سے روایت ہے (یعنی اس کی اور کوئی سند نہیں) اور میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا (کہ کیا اس کی کوئی اور سند ہے؟) تو انھوں نے فرمایا: یہ ابوکریب کی حدیث ہے ابواسامہ سے اور ہم اس کو نہیں جانتے، مگر ابوکریب عن ابی اسامہ کی سند سے۔

(امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) پس میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے عرض کیا کہ ہم سے متعدد حضرات نے ابواسامہ سے روایت کرتے ہوئے یہ حدیث بیان کی ہے (یعنی صرف ابوکریب ہی روایت نہیں کرتے) پس امام بخاری رحمہ اللہ حیرت میں پڑ گئے اور فرمایا: جہاں تک میں جانتا ہوں اس حدیث کو ابوکریب کے علاوہ کوئی اور روایت

نہیں کرتا۔اور امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابو کریب نے یہ حدیث ابو اسامہ سے مذاکرہ میں لی ہے (یعنی باقاعدہ سبق کے طور پر نہیں پڑھی)

[ب] حدثنا عبدُ اللّٰهِ بنُ أبی زِیَادٍ وغَیرُ وَاحِدٍ، قالوا: نا شَبَابَةُ بنُ سَوَّارٍ، نا شُعْبَةُ، عن بُکَیْرِ بنِ عَطَاءٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ یَعْمَرَ، أنَّ النبیَّ صلی الله علیه وسلم نَهٰی عَنِ الدُّبَّاءِ وَالمُزَفَّتِ، قال أبو عیسیٰ: هٰذَا حدیثٌ غریبٌ مِن قِبَلِ إِسْنَادِهٖ لاَ نَعْلَمُ أَحَدًا حَدَّثَ بِهٖ عَنْ شُعْبَةَ غَیْرُ شَبَابَةَ، وقَدْ رُوِیَ عن النبیِّ صلی الله علیه وسلم مِنْ أَوْجُهٍ کَثِیْرَةٍ: أَنَّهُ نَهٰی أَنْ یُنْتَبَذَ فِی الدُّبَّاءِ وَالمُزَفَّتِ، وحَدِیثُ شَبَابَةَ إِنَّمَا یُسْتَغْرَبُ لِأَنَّهُ تفرَّدَ بِهٖ عَن شُعْبَةَ.

وَقَدْ رَوَی شُعْبَةُ وَسُفْیَانُ الثَّوْرِیُّ بِهٰذَا الإِسْنَادِ، عَن بُکَیْرِ بْنِ عَطَاءٍ، عَن عبدِ الرحمنِ بنِ یَعْمَرَ، عن النبیِّ صلی الله علیه وسلم أَنَّهُ قَالَ:" اَلْحَجُّ عَرَفَةُ " فَهٰذَا الحَدِیثُ المَعْرُوْفُ أَصَحُّ عِنْدَ أَهْلِ الحَدِیثِ بِهٰذَا الإِسْنَادِ.

غریب کے تیسرے معنی کی دوسری مثال

ترجمہ: شبابہ کہتے ہیں: ہم سے شعبہؒ نے حدیث بیان کی بکیر سے روایت کرتے ہوئے، وہ عبدالرحمٰن بن یعمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ نے کدو کی اور روغنی مٹکے کی ممانعت فرمائی ہے (یہ حدیث ترمذی شریف میں أبواب الأشربة باب کراهية أن ینتبذ فی الدباء إلی آخره میں ہے)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث اس کی اسناد کی جانب سے غریب ہے، ہمارے علم میں اس کو کوئی شخص شبابہؒ کے علاوہ امام شعبہؒ سے روایت نہیں کرتا، اور نبی پاک ﷺ سے بہت سی سندوں سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے کدو میں اور روغنی مٹکے میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے (یعنی یہ مضمون غریب نہیں ہے) اور شبابہ کی حدیث صرف اس وجہ سے انجانی سمجھی گئی ہے کہ اس کو تنہا وہی شعبہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور شعبہ اور سفیان ثوری رحمہما اللہ اس سند سے یعنیؒ عن بکیر، عن عبد الرحمن، عن النبی صلی الله علیه وسلم یہ حدیث روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے (یعنی حج کا سب سے اہم رکن وقوف عرفہ ہے) پس یہ معروف حدیث اس سند سے محدثین کے نزدیک زیادہ صحیح ہے (اور دُبّاء اور مزفّت کی ممانعت والی روایت غریب ہے)

[ج] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا مُعَاذُ بنُ هِشَامٍ، حدثنی أبی، عن یحیَی بنِ أبی کَثِیرٍ قَالَ: حَدَّثَنِی

أبو مُزَاحِم أنَّهُ سَمِعَ أبا هُرَيْرَةَ يقولُ: قَالَ رَسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مَن تَبِعَ جِنازَةً، فَصَلّٰى عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ، ومَنْ تَبِعَهَا حَتّٰى يُقْضٰى قَضاءُ هَا، فَلَهُ قِيرَاطَانِ" قَالُوا: يارسولَ الله مَا القِيرَاطَانِ؟ قَالَ: "أَصغَرُهُمَا مِثْلُ أُحُدٍ"

حدثنا عبدُ اللّٰهِ بنُ عَبدِ الرحمنِ، أَنَا مَرْوَانُ بنُ مُحمدٍ، عن مُعَاوِيَةَ بنِ سَلَّامٍ، حدثني يَحيىَ بنُ أبي كثيرٍ، نا أبو مُزَاحِمٍ، سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "مَن تَبِعَ جِنَازَةً فَلَهُ قِيرَاطٌ" فَذَكَرَ نحوَه بِمعْنَاهُ، قَالَ عبدُ اللّٰهِ: وَأنا مَرْوَانُ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بنِ سَلَّامٍ قَالَ: قَالَ يَحيىٰ: وحدثني أبو سَعيدٍ مَوْلَى المِهْرِيِّ، عن حَمْزَةَ بنِ سَفِينَةَ عن السَّائِبِ، سَمِعَ عَائِشَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نَحْوَهُ؛ قُلتُ لِأَبِيْ مُحمدٍ عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ الرحمنِ: مَا الَّذِيْ اسْتَغْرَبُوْا مِن حَدِيْثِكَ بالعِرَاقِ؟ فَقَالَ: حديثُ السَّائِبِ عَن عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَذَكَرَ هٰذَا الحديثَ، وسمِعتُ مُحمدَ بنَ إِسْمَاعِيلَ، يُحَدِّثُ بِهٰذَا الحديثِ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ الرحمنِ.

قال أبو عيسىٰ: وهٰذَا حديثٌ قَدْ رُوِيَ مِن غَيْرِ وَجْهٍ عَن عَائِشَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وإِنَّمَا يُسْتَغْرَبُ هٰذَا الحديثُ لِحَالِ إِسْنَادِهِ، لِرِوَايَةِ السَّائِبِ، عن عَائِشَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم:

غریب کے تیسرے معنی کی تیسری مثال

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو جنازہ کے ساتھ گیا، پس اس نے اس کی نماز پڑھی، تو اس کے لئے ایک قیراط ہے۔ اور جو جنازہ کے ساتھ رہا، یہاں تک کہ اس کا دفن نمٹ گیا تو اس کے لئے دو قیراط ہیں (قیراط: درہم کے پانچویں یا چھٹے حصہ کا نام ہے) صحابہ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! دو قیراط کیا ہیں؟ (یعنی آخرت میں ان کی مقدار کیا ہے؟) آپؐ نے فرمایا: دونوں میں سے جو چھوٹا ہے وہ اُحد پہاڑ کے برابر ہے۔ یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے پہلے محمد بن بشار کی سند ذکر کی ہے، پھر عبداللہ بن عبدالرحمٰن یعنی امام دارمی کی سند ذکر کی ہے، پھر امام دارمی کی ایک اور سند ذکر کی ہے، پھر فرمایا ہے کہ میں نے امام دارمی رحمہ اللہ سے پوچھا: عراق میں آپ کی حدیثوں میں سے لوگوں نے کس حدیث کو اوپرا سمجھا تھا؟ تو امام دارمی رحمہ اللہ نے کہا: اس تیسری سند کو جس میں سائب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام بخاری رحمہ اللہ بھی اس حدیث کو امام دارمیؒ ہی کی سند سے روایت کرتے تھے (یعنی ان کے پاس بھی اس حدیث کی کوئی اور سند نہیں تھی)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے متعدد سندوں سے مرفوعاً مروی ہے، مگر سائب حضرت عائشہؓ سے جو روایت کرتے ہیں یہ سند انوکھی اور انجانی ہے اس لئے وہ غریب ہے۔

[د] حدثنا أبو حَفْصٍ عمرُو بنُ عَلِيٍّ، نا يَحيىَ بنُ سَعيدٍ القَطَّانُ، نا المُغِيرَةُ بنُ ابى قُرَّةَ السَّدُوسِيُّ قال: سمعتُ أنَسَ بنَ مَالكٍ يقولُ: قَالَ رَجُلٌ: يارسولَ الله، أعْقِلُهَا وَأتوَكَّلُ، أوْ أُطْلِقُهَا وَأتوَكَّلُ؟ قَالَ: " اعْقِلْهَا وَتوَكَّلْ" قَال عَمْرُو بنُ عَلِيٍّ: قال يَحيى بنُ سَعِيدٍ: هٰذا عِندى حديثٌ مُنْكَرٌ.

قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ غَرِيبٌ من هٰذا الوَجْهِ، لاَنَعْرِفُهُ مِن حديثِ أنسِ بنِ مَالِكٍ إلاَّ مِن هٰذا الوَجْهِ، وقَدْ رُوِىَ عَن عَمْرِو بنِ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نحوُ هٰذَا.

غریب کے تیسرے معنی کی چوتھی مثال

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! میں اونٹ کا پیر باندھوں اور اللہ پر بھروسہ کروں یا اونٹ کو ویسے ہی چرنے کے لئے چھوڑ دوں، اور اللہ پر بھروسہ کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا پیر باندھو اور اللہ پر بھروسہ کرو، یحییٰ قطانؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث میرے نزدیک منکر یعنی نہایت ضعیف ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث اس سند سے غریب ہے، ہم اس کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے نہیں جانتے، مگر اسی سند سے البتہ یہ حدیث حضرت عمرو بن امیہ ضمریؓ سے اسی طرح مرفوعاً مروی ہے (یعنی حضرت انسؓ کی سند سے غریب اور ضعیف ہے، مگر عمرو بن امیہ کی سند سے یہ حدیث صحیح ہے، ابن حبانؒ نے اس کو اپنی صحیح میں روایت کیا ہے)

فائدہ (۱): ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوئی کہ جو حدیث اس تیسرے معنی کے اعتبار سے غریب ہوتی ہے اس کے لئے ضعیف ہونا ضروری نہیں۔ وہ غریب سند فی نفسہ اعلیٰ درجہ کی ہوسکتی ہے اور دوسرے درجے کی بھی ہوسکتی ہے۔ پہلی صورت میں غرابت کے ساتھ حسنٌ صحیحٌ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں غرابت کے ساتھ صرف حسنٌ ہوگی، ہاں کبھی ضعیف بھی ہوتی ہے۔ جیسا چوتھی مثال میں حضرت انس کی سند کو یحییٰ قطانؒ نے نہایت ضعیف قرار دیا ہے۔

فائدہ (۲): اور یہ بات پہلے بیان کی جاچکی ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ غریب بمعنی ضعیف بھی استعمال کرتے ہیں۔ اور یہ استعمال امام ترمذیؒ کے زمانے میں رائج تھا اس لئے امام ترمذیؒ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا، پس یہ غریب

کے چوتھے معنی ہیں۔

[خاتمة الكتاب] وَقَدْ وَضَعْنَا هٰذَا الْكِتَابَ على الإخْتِصَارِ لِمَا رَجَوْنَا فِيهِ مِنَ الْمَنفَعَةِ، نَسْأَلُ اللّٰهَ النَّفْعَ بِمَا فِيهِ، وَأَنْ لَا يَجْعَلَهُ عَلَيْنَا وَبَالاً بِرَحْمَتِهِ، آخِرُ الْكِتَابِ، والحمدُ للّٰهِ وحدَه.

بحمد اللہ کتاب پوری ہوئی

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہم نے یہ کتاب اختصار کے ساتھ تصنیف کی ہے (یہ اس رسالہ کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ جامع ترمذی کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی امام ترمذی نے سنن ترمذی مختصر طریقہ پر لکھی ہے، ہر باب میں ساری حدیثیں نہیں لکھیں، اگرچہ مذاہب فقہاء، اسانید پر حکم اور دیگر فوائد ذکر کرنے کی وجہ سے کتاب طویل ہوگئی ہے۔ مگر روایات کے اعتبار سے مختصر طور پر لکھی گئی ہے) ہمارے اس میں فائدے کی امید رکھنے کی وجہ سے (یعنی اختصار کو ہم نے قارئین کے لئے مفید سمجھا ہے) ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ اللہ اس کتاب کے مضامین سے نفع پہنچائیں اور اس کو اپنی مہربانی سے ہمارے لئے وبال نہ بنائیں، کتاب کا (یعنی جامع ترمذی کا) آخر آگیا، اور تمام تعریفیں صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔

وضاحت: جامع ترمذی یہاں آکر پوری ہوئی۔ یہ رسالہ سنن ترمذی کا مقدمہ لاحقہ ہے، مگر مدارس میں سال کے آخر میں یہ سرسری پڑھایا جاتا ہے اس لئے میں نے آپ حضرات کو سال کے شروع میں تفصیل کے ساتھ پڑھایا تاکہ کتاب میں آپ اس سے فائدہ اٹھائیں۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کے علم وعمل میں برکت فرمائیں۔ حدیث شریف کے انوار سے مالا مال فرمائیں اور ہماری آخرت کو دنیا سے بہتر بنائیں، وصلی اللہ تعالی علی نبینا وحبیبنا وشفیعنا ومولانا محمد وعلی آله وصحبه وعلماء أمته أجمعين.

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ترمذی شریف کی سند

مجھ سے امام ترمذی رحمہ اللہ تک سند کے تین ٹکڑے ہیں۔ پہلا ٹکڑا: شاہ محمد اسحاق رحمہ اللہ تک ہے، دوسرا ٹکڑا: شاہ محمد اسحاق رحمہ اللہ سے عُمر بنُ طَبَرْزَذ بغدادی رحمہ اللہ تک ہے، اور تیسرا ٹکڑا: ابن طبرزد سے امام ترمذی تک ہے۔ دوسرا اور تیسرا ٹکڑا کتاب میں موجود ہے، شاہ محمد اسحاق سے ابن طبرزد تک سند بسم اللہ سے اوپر لکھی ہوئی ہے، اور ابن طبرزد سے امام ترمذی تک سند بسم اللہ کے بعد لکھی ہوئی ہے۔

سند کا پہلا حصہ:

①—— میں نے ترمذی شریف جلد اول جامع المعقول والمنقول حضرت الاستاذ علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی قدس سرہ (۱۳۰۴-۱۳۸۷ھ) سے پڑھی ہے، آپ نے ۱۳۲۷ھ میں فراغت حاصل کی ہے، اور آپ دارالعلوم دیوبند میں صدر المدرسین کے عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے ہیں۔

②—— حضرت علامہ روایت کرتے ہیں زعیم حریت، شیخ الہند، حضرت مولانا محمود حسن بن ذوالفقار علی صاحب دیوبندی رحمہما اللہ (۱۲۶۸-۱۳۳۹ھ) سے، آپ ۱۳۰۸ھ سے تا وفات دارالعلوم دیوبند کے صدر المدرسین رہے ہیں۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف آپ کے زیر درس رہتی تھیں، آپ سے چار اکابر دارالعلوم صحیح بخاری شریف ودیگر کتب حدیث روایت کرتے ہیں۔

اول: محدث العصر علامہ محمد انور شاہ بن محمد معظم شاہ کشمیری قدس سرہ (۱۲۹۲-۱۳۵۲ھ) آپ نے ۱۳۱۴ھ میں فراغت پائی ہے۔

دوم: شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب بن سید حبیب اللہ صاحب فیض آبادی، ثم مدنی، ثم دیوبندی قدس سرہ: (۱۲۹۶-۱۳۷۷ھ) آپ نے ۱۳۱۶ھ میں فراغت حاصل کی ہے۔

سوم: فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب قدس سرہ ہاپوڑی ثم مرادآبادی (۱۳۰۷-۱۳۸۷ھ) آپ نے ۱۳۲۷ھ میں فراغت حاصل کی ہے۔

چہارم: حضرت علامہ قدس سرہ۔ آپ کا سن وفات اوپر آ گیا۔

علامہ انور شاہ صاحب قدس سرہ کے شاگردوں کا دور تو اب ختم ہوگیا۔ اب دنیا میں شاہ صاحب کا کوئی شاگرد جس نے براہِ راست حضرت سے پڑھا ہو باقی نہیں۔ البتہ شیخ الاسلام حضرت مدنی، فخر المحدثین مراد آبادی، اور جامع المعقول والمنقول علامہ بلیاوی کے شاگرد موجود ہیں۔ اس وقت اس درسگاہ میں (دارالعلوم دیوبند کی دارالحدیث میں) جتنے اساتذۂ کرام حدیث شریف پڑھاتے ہیں وہ یا تو حضرت مدنی کے شاگرد ہیں یا حضرت مراد آبادی اور علامہ بلیاوی رحمہما اللہ کے۔

③ ـــــ حضرت شیخ الہند: حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ (۱۲۴۸-۱۲۹۷ھ) سے روایت کرتے ہیں۔ حضرت نانوتوی نے علوم عقلیہ ونقلیہ سے فارغ ہوکر دہلی کے ایک مطبعہ میں جو حضرت مولانا محمد علی بن شیخ لطف اللہ صاحب محدث سہارن پوری کا تھا تصحیح کتب کا کام کیا ہے، ۱۲۷۳ھ میں حضرت نے انگریزوں کے خلاف شاملی کے جہاد میں شرکت کی، اس تحریک کے ناکام ہونے کے بعد حضرت روپوش ہو گئے، کیونکہ حضرت کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ تھا، پھر ۱۲۷۷ھ میں سفر حج پر تشریف لے گئے، اور دورانِ سفر قرآن کریم حفظ کیا، حرمین شریفین سے واپسی کے بعد میرٹھ میں قیام کیا اور ایک مطبعہ میں جس کے مالک ممتاز علی خان صاحب تھے تصحیح کتب کا کام کیا۔

فائدہ: پہلے کتاب کے مختلف نسخوں اور مخطوطات کو ملا کر ایک صحیح نسخہ تیار کیا جاتا تھا پھر وہ کاتب کو دیا جاتا تھا۔ یہ کام انتہائی مشکل تھا۔ جو بحر العلوم ہوتا تھا وہی یہ کام کرسکتا تھا۔ ہر ایک کے بس کا کام نہیں تھا۔ حضرت مطبعہ مصطفائیہ میرٹھ میں یہی کام انجام دیتے تھے۔

جس وقت دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب قدس سرہ نے دارالعلوم کی بنیاد رکھی، اس زمانہ میں حضرت نانوتوی رحمہ اللہ میرٹھ میں مقیم تھے، حضرت کے مشورے سے اس مدرسہ کی بنیاد ڈالی گئی تھی، اور حضرت اس کی مجلس شوریٰ کے رکنِ رکین تھے۔ کچھ زمانہ کے بعد حضرت دیوبند تشریف لائے، حضرت نانوتوی دارالعلوم دیوبند کے مہتمم نہیں رہے۔ آپ کا قیام مدرسہ میں تھا، اساتذہ کو جب کوئی مشکل پیش آتی تو وہ حضرت سے رجوع کرتے۔

حضرت نانوتوی قدس سرہ سے: حضرت شیخ الہند نے میرٹھ کے قیام کے زمانہ میں دورہ کی تمام کتابیں پڑھی ہیں۔

④ ـــــ حضرت نانوتوی قدس سرہ: حضرت شاہ عبد الغنی بن ابی سعید مجددی دہلوی، ثم مدنی قدس سرہٗ (۱۲۳۵-۱۲۹۶ھ) سے حدیث روایت کرتے ہیں ـــــ حضرت شاہ عبد الغنی صاحب مجددی: حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد بن عبد الاحد سرہندی رحمہ اللہ کے خاندان سے ہیں۔ جب انگریزی حکومت کا ہندوستان پر پوری طرح تسلط ہوگیا اور تحریکِ جہاد: بالاکوٹ میں ناکام ہوگئی تو انگریزی حکومت نے حضرت کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا۔ کیونکہ

آپ اس تحریک کے پشت پناہ تھے۔ چنانچہ حضرت ۱۲۷۳ھ میں ہجرت کر کے اولاً مکہ (زادھا اللہ شرفا وتعظیماً) تشریف لے گئے، اس کے بعد مدینہ (زادھا اللہ شرفا وتعظیماً) میں فروکش ہو گئے اور وہیں وفات تک قیام رہا۔ اور واصل بحق ہوئے۔

فائدہ: ہمارے دونوں بزرگ حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی اور قطب الارشاد فقیہ الامت حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہٗ (۱۲۴۶-۱۳۲۳ھ) روایت حدیث خاص طور پر حضرت مجددی سے کرتے ہیں اور دونوں بزرگوں نے دوسری کتبِ درسیہ مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہٗ (متوفی ۱۲۶۷ھ) سے دہلی میں پڑھی ہیں۔

⑤ —— شاہ عبد الغنی مجددی: حضرت ابو سلیمان محمد اسحاق بن محمد افضل عمری دہلوی ثم مکی رحمہ اللہ (۱۱۹۶-۱۲۶۲ھ) سے روایت کرتے ہیں —— شاہ محمد اسحاق: سراج الہند حضرت شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ کے نواسے ہیں، شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے ان کو اپنا بیٹا اور نائب بنایا تھا اور اپنی تمام کتابیں اور گھر وغیرہ انہی کو عطا کر دیا تھا، چنانچہ حضرت اپنے نانا کی جگہ بیٹھ کر طویل عرصہ تک مخلوق خدا کو فیضیاب کرتے رہے، پھر (۱۲۴۰ھ) میں سفر حج پر تشریف لے گئے، اور شیخ عمر بن عبد الکریم مکی (متوفی ۱۲۴۷ھ) سے اجازت حاصل کی، پھر ہندوستان واپس تشریف لائے، اور دہلی میں سولہ سال تک درس وتدریس میں مشغول رہے، پھر ۱۲۵۸ھ میں مع اہل وعیال مکہ کی طرف ہجرت فرمائی اور وہیں واصل بحق ہوئے اور قبرستان معلیٰ میں سیدتنا خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے جوار میں مدفون ہوئے۔

فائدہ: شاہ عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ کو شاہ محمد اسحاق نے اپنا نائب بنایا تھا اور مکہ جاتے وقت اپنی مسند پر بٹھایا تھا، شاہ عبد الغنی مجددی: شاہ محمد اسحاق کے علاوہ موطا امام محمد اپنے والد سے، مشکوۃ شریف شیخ مخصوص اللہ بن شاہ رفیع الدین دہلوی سے بھی روایت کرتے ہیں، اور شیخ محمد عابد السندی اور ابو زاہد اسماعیل بن ادریس الرومی سے بھی حدیث روایت کرتے ہیں۔

سند کا دوسرا حصہ:

⑥ —— شاہ محمد اسحاق رحمہ اللہ: سراج الہند حضرت شاہ عبد العزیز بن شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہٗ (۱۱۵۹-۱۲۳۹ھ) سے روایت کرتے ہیں —— حضرت شاہ عبد العزیز صاحب زہد وتقوی، علم وذکاوت، فہم وفراست اور حفظ میں ہمعصروں میں ممتاز تھے، حضرت کا تاریخی نام ''غلام حلیم'' ہے، پندرہ سال کی عمر میں فراغت حاصل کی اور درس وتدریس میں مشغول ہوئے، علماء کی ایک جماعت نے آپ سے استفادہ کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہٗ کے انتقال کے وقت آپ کی عمر سولہ سال تھی۔ والد کے انتقال کے بعد حضرت شاہ صاحب نے شیخ نور اللہ بڈھانوی، شیخ محمد امین کشمیری، اور شیخ محمد عاشق بن عبید اللہ پھلتی سے جو آپ کے والد کے اجلِ تلامذہ میں سے تھے

استفادہ کیا ہے۔اور اجازت حاصل کی ہے۔

⑦ ـــــ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ: مسند الہند شاہ ولی اللہ احمد بن عبدالرحیم عُمری دہلوی قدس سرہٗ (١١١٤-١١٧٦ھ) سے روایت کرتے ہیں ـــــ شاہ ولی اللہ صاحب: مسند الہند ہیں، برصغیر کی حدیث کی تمام سندیں آپ کے واسطہ سے اوپر جاتی ہیں۔آپ انتہائی ذہین تھے، سات سال کی عمر میں حافظ قرآن ہو گئے تھے اور پندرہ سال کی عمر میں تمام علوم متداولہ سے فارغ ہو گئے تھے،اس کے بعد تقریباً تیرہ سال دہلی میں درس وتدریس میں مشغول رہے، پھر ١١٤٣ھ میں حجاز مقدس کا سفر کیا، اور دو سال وہاں رہ کر ہر مکتب فکر کے علماء سے استفادہ کیا اور اجازتِ حدیث حاصل کی، دو سال بعد ہندوستان واپس تشریف لائے اور درس وتدریس، نیز تصنیف وتالیف میں مشغول ہوئے۔

⑧ ـــــ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم بن حسن کُردی کُورانی شہرزوری، ثم مدنی شافعی رحمہ اللہ (١٠٨١-١١٤٥ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑨ ـــــ وہ اپنے والد شیخ شہاب الدین ابراہیم بن حسن کردی کورانی شہرزوری، شہرانی ثم مدنی شافعی (١٠٢٥-١١٠١ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑩ ـــــ وہ ابو العزائم بحر العلوم شیخ القراء سلطان بن احمد مَزّاحی (مزّاح: مصر میں ایک بستی ہے) مصری شافعی (٩٨٥-١٠٧٥ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑪ ـــــ وہ شیخ شہاب الدین احمد بن خلیل مصری شافعی سُبکی (سُبک: مصر میں ایک بستی ہے)(٩٣٩-١٠٣٢ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑫ ـــــ وہ شیخ الاسلام نجم الدین محمد بن احمد غیطی (غیطہ: مصر کا ایک گاؤں ہے) اسکندری مصری شافعی (متوفی ٩٨١ھ یا ٩٨٤ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑬ ـــــ وہ شیخ الاسلام قاضی القضات زین الدین زکریا بن محمد انصاری قاہری ازہری شافعی رحمہ اللہ (٨٢٣-٩٢٦) سے روایت کرتے ہیں۔

⑭ ـــــ وہ مسند مصر، قاضی القضات عز الدین عبدالرحیم بن ناصر الدین مصری حنفی رحمہ اللہ (٧٥٩-٨٥١ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑮ ـــــ وہ مسند العصر عمر بن حسن مَراغی، حلبی، دمشقی، مِزّی رحمہ اللہ (٦٧٩-٧٧٨ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑯ ـــــ وہ ابو الحسن فخر الدین علی بن احمد مَقدِسی (بیت المقدس کی طرف نسبت ہے) صالحی (صالحیہ گاؤں کی طرف نسبت ہے) حنبلی معروف بہ ابن البخاری رحمہ اللہ (٥٩٥-٦٨٩ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

⑰ ـــــ وہ محدث کبیر ابو حفص عمر بن محمد معروف بہ ابن طَبَرزَذ بغدادی رحمہ اللہ (٥١٦-٦٠٧ھ) سے روایت

کرتے ہیں۔

سند کا تیسرا حصہ:

⑱ —— عمر بن طبرزد بغدادی رحمہ اللہ سنن ترمذی شیخ ابوالفتح عبدالملک بن عبداللہ ہروی کروخی رحمہ اللہ (۴۶۲-۵۴۸ھ) سے روایت کرتے ہیں۔ عمر بن طبرزد بغدادی نے ۵۴۷ھ ماہ ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں شیخ کے سامنے یہ کتاب پڑھی ہے۔

⑲ —— شیخ کروخی رحمہ اللہ: تین اساتذہ سے سننِ ترمذی روایت کرتے ہیں۔

(الف) کروخی رحمہ اللہ نے قاضی ابو عامر محمود بن القاسم ازدی مُهَلَّبِیْ رحمہ اللہ (۴۰۰-۴۸۷ھ) سے ربیع الاول ۴۸۲ھ میں یہ کتاب پڑھی ہے۔

(ب) نیز ابونصر عبدالعزیز بن محمد تریاقی ہروی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) سے پڑھی ہے۔

(ج) نیز ابوبکر احمد بن عبدالصمد غورجی ہروی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۱ھ) سے ربیع الآخر ۴۸۱ھ میں پڑھی ہے۔

⑳ —— مذکورہ تینوں حضرات: شیخ ابومحمد عبدالجبار بن محمد ابوالجراح جراحی مَروَزی مَرزبانی رحمہ اللہ (۳۳۱-۴۱۲ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

㉑ —— شیخ جراحی رحمہ اللہ: محدث مَرو، ابوالعباس محمد بن احمد بن محبوب محبوبی مَروزی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۶ھ) سے روایت کرتے ہیں۔

㉒ —— اور محبوبی رحمہ اللہ نے سولہ سال کی عمر میں (۲۶۵ھ) میں امام ترمذی رحمہ اللہ سے سنن پڑھی ہے[1]

پوری سند عربی میں:

قال الأستاذ العَلّامة الشيخ سعيد أحمد البالن بورى: قرأت سننَ الترمذى على العلامة الكبير الشيخ محمد إبراهيم البلياوى رحمه الله، وهو قرأ على شيخ الهند الشيخ محمود حسن الديوبندى رحمه الله، وهو قرأ على قاسم العلوم والخيرات الشيخ محمد قاسم النانوتوى رحمه الله، وهو قرأ على الشيخ عبد الغنى المجددى رحمه الله، وهو يروى السنن عن شيخه محمد إسحاق الدهلوى رحمه الله:

(۱) سند مرتب کرتے وقت مرتب نے ''مشاہیر محدثین وفقہاء کرام'' مصنفہ: حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم، اور الكلام المفيد فى تحرير الأسانيد: مصنفہ: مولانا روح الامین بن حسین احمد اخوند القاسمی بنگلہ دیشی دامت برکاتہم سے استفادہ کیا ہے۔

قال الشيخُ المكرَّمُ المُفخَّمُ، المُشْتَهَرُ بين الآفاق، المرحوم المغفور، مولانا محمد إسحاق رحمه الله: حصل لى الإجازةُ والقراء ة والسَّماعةُ من الشيخ الأجل، والحِبْرِ الأَبْجَلِ، الذى فاق بين الأقران بالتميز، أعنى الشيخَ عبدَ العزيزِ رحمه الله، وحصل له الإجازةُ والقراءة والسَّماعة عن والده الشيخ ولى الله بن الشيخ عبد الرحيم الدهلوى.

وقال الشيخ ولى الله: أخبرنا به الشيخ أبو طاهر المدنى، عن أبيه الشيخ إبراهيم الكُرْدى، عن الشيخ المَزَّاحِيِّ، عن الشهابِ أحمدَ السُّبْكِيِّ، عن الشيخ النَّجْمِ الغَيْطِيِّ، عن الزَّيْنِ زكريا، عن العِزِّ عبدِ الرحيم، عن الشيخ عُمَرَ المَرَاغِيِّ، عن الفَخْرِ بن البخارى، عن عمر بن طَبَرْزَدِ البغدادىِّ

[قال الشَيخ عمر بن طَبرزد البغدادى:] أخْبَرَنا الشَّيْخُ أبُو الفَتْحِ عبدُ الملكِ بنُ أبي القَاسِمِ عبدِ اللّهِ بنِ أبي سَهْلِ الهَرَوِيُّ الكَرُوْخِيُّ في العَشْرِ الأَوَّلَ مِنْ ذى الحِجَّةِ سَنَةَ سبعٍ وَأَرْبَعِيْنَ وَخَمْسِمِائَةٍ بِمَكَّةَ شَرَّفَهَا اللّهُ وَأَنا أسمَعُ، قال أنا القاضى الزَّاهِدُ أبو عامر محمودُ بْنُ قاسمِ بنِ محمد الأزدىُّ رحمه الله قراءَ ةً عليه وأنا أسمعُ، في ربيع الأول من سنة اثنَيْنِ وثمانين وأربعِ مِاةٍ، قال الكَرُوْخِيُّ وأخبرنا الشيخُ أبو نَصْرٍ عبدُ العزيز بْنُ محمدِ بنِ علي بن إبراهيمَ التِّرْيَاقِيُّ، والشيخُ أبوبكرٍ أحمدُ بْنُ عبدِ الصمدِ بنِ أبى الفضلِ بن أبى حامد الغُوْرَجِيُّ رحمهما الله قراءَ ةً عليهما وأنا أسمعُ، فى ربيع الآخر من سنة أحدى وثمانين وأربعِ مِاةٍ، قالوا: أخبرنا أبو محمدٍ عبدُ الجبار بْنُ محمدِ بن عبد الله بن أبى الجرَّاح الجَرَّاحِيُّ المَرْوَزِيُّ المرزُبَانِيُّ قراءَ ةً عليه، أنا أبو العباسِ محمدُ بْنُ أحمدَ بن محبوبِ بن فُضيلِ المحبوبىُّ المَروزِيُّ، فأقَرَّ به الشيخُ الثقةُ الأمينُ، أنا أبو عيسى محمدُ بْنُ عيسى بن سَورةَ بنِ موسى الترمذىُّ الحافظُ قال:

المُفَخَّم (اسم مفعول) بہت بڑے آدمی، من فَخُمَ (ک) فَخامَةً: عظیم الشان ہونا...... الحِبْر: عالم: جمع أحبار ...... الأبجل (اسم تفضیل) نہایت معزز: من بَجُلَ بَجالَةً: معزز ہونا...... التمییز: سمجھداری، زیرکی، دانائی۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کی زیرکی ضرب المثل تھی۔ الجھی ہوئی گتھیاں چٹکی میں سلجھاتے تھے۔ ان کی دانائی کے دو واقعے سنیں:

پہلا واقعہ: جب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ کا وصال ہوا، تو آپ والد صاحب کے قائم مقام ہوئے۔ اس وقت آپ کی عمر سولہ سال تھی۔ پانی پت میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے ایک خاص شاگرد قاضی ثناء اللہ: صاحبِ تفسیر مظہری تھے۔ وہ تعزیت کے لئے دہلی ایک بہلی (بیلوں کی گاڑی) میں روانہ ہوئے۔ بہل کا

مالک ہندو تھا۔ راستہ میں اس نے قاضی صاحب سے پوچھا: ''اللہ میاں مسلمان ہیں یا ہندو؟'' قاضی صاحب کی سمجھ میں جواب نہ آیا۔ فرمایا: ہم دہلی جہاں جا رہے ہیں، وہاں ہمارے حضرت کا لڑکا ہے، یہ سوال آپ ان سے کریں۔

جب دہلی وارد ہوئے تو ایک مجلس میں بہل والے نے یہی سوال شاہ صاحب سے پوچھا، آپ نے فوراً جواب دیا: ''مسلمان ہیں!'' اس نے کہا: کیسے؟ شاہ صاحب نے فرمایا: دیکھو! گائے کتنے لوگ کھاتے ہیں، شیر، درندے کھاتے ہیں، عیسائی کھاتے ہیں، دَراوڑ ہندو کھاتے ہیں، مسلمان کھاتے ہیں، اور معلوم نہیں کون کون کھاتا ہے۔ اگر اللہ پاک ہندو ہوتے تو یہ گئو ہتیا نہ ہونے دیتے۔ بات اس کی سمجھ میں آگئی اور وہ مسلمان ہو گیا۔

دوسرا واقعہ: دہلی کی جامع مسجد کے سامنے ایک پاگل اپنا ایستادہ عضو پکڑ کر چلاتا: اللہ کا الف۔ اللہ کا الف۔ لوگ بہت پریشان تھے، سمجھایا دھمکایا مگر لا حاصل۔ کسی نے شاہ صاحب سے ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا: اس سے کہو: اللہ کے الف کے نیچے نقطے نہیں، اور تیرے الف کے نیچے دو نقطے ہیں۔ جب اس پاگل سے یہ بات کہی گئی تو وہ فوراً اپنی حرکت سے باز آ گیا۔

غور فرمائیں! سمجھ دار آدمی کو تو سبھی سمجھاتے ہیں، پاگل کو سمجھانا کس کے بس میں ہے! آپ کی زیرکی کے ایسے بے شمار واقعات ہیں۔ سنانا شروع کرونگا تو ختم نہیں ہونگے۔ جیسے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی زیرکی کے واقعات بے شمار ہیں، آپ کی دانشمندی کے واقعات بھی بہت ہیں۔

قوله قراءة عليه وأنا أسمع: شیخ سے احادیث حاصل کرنے کے بہت سے طریقے ہیں، مثلاً: شاگرد پڑھے اور استاذ سنے، یا اس کے برعکس، یعنی استاذ پڑھے اور شاگرد سنے: دونوں صورتوں میں أخبرنی، أخبرنا، حدثنی اور حدثنا استعمال کر سکتے ہیں۔ جو مجلس میں پڑھ رہا ہے، استاذ کے سامنے وہ بھی یہ صیغہ استعمال کر سکتا ہے، اور جو لوگ سن رہے ہیں وہ بھی اس صیغہ کو استعمال کر سکتے ہیں، یہی راجح قول ہے (تفصیل کتاب العلل کی شرح میں گذر چکی)

فائدہ: دور اول میں عام طور پر قاری یعنی محدث کے یہاں پڑھنے والا متعین ہوتا تھا، ہر کسی کو پڑھنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، اس لئے کہ جب ہر کوئی پڑھے گا اور وہ غلطیاں کرے گا تو استاذ کہاں تک تصحیح کرے گا؟ پھر بعض نسخوں میں کچھ ہوتا ہے بعض میں کچھ۔ اور استاذ کے سامنے کچھ لکھا ہوا ہوتا ہے اور طالب علم کچھ پڑھ رہا ہے۔ یہ سب دشواریاں تھیں اس لئے محدثین اپنے یہاں کسی ذی استعداد شخص کو رکھتے تھے، جس کا کام ہی عبارت پڑھنا ہوتا تھا: اس کے سامنے تصحیح شدہ نسخہ ہوتا تھا۔ اور چونکہ وہ بار بار پڑھ چکا ہوتا تھا، اس لئے پٹاپٹ پڑھتا تھا۔ طالب علم اس سے اپنی کتابیں درست کرتے تھے، کوئی ضروری بات ہوتی تو استاذ بیان کرتا، ورنہ کتاب چلتی رہتی۔ اور یہ بڑی بڑی کتابیں جو آج سال بھر میں مشکل سے ختم ہوتی ہیں۔ پندرہ بیس دن میں اور زیادہ سے زیادہ مہینہ بھر میں ختم ہو جاتی تھیں۔

ابن طبرزد بغدادی رحمہ اللہ یہی فرمارہے ہیں کہ شیخ ابوالفتح کروخی کے سامنے یہ کتاب صرف ایک عشرہ میں پڑھی گئی اور ہم نے سنی ہے۔

قولہ: فأقَرَّ به الشيخُ الثقةُ الأمينُ (پس اقرار کیا اس کا حضرت شیخ نے جو ثقہ (معتبر) اور امین (قابل اعتماد) ہیں)

یہ جملہ عام طور پر اثبات (سندوں کے مجموعوں) میں نہیں ہے، أثبات: ثَبَت کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں: کسی محدث کی احادیث کی سندوں کا مجموعہ، دو تین ثبتوں کے علاوہ تمام اثبات میں یہ جملہ نہیں ہے، اور اس جملہ کی ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ استاذ کے سامنے پڑھنا یا اس سے سننا ہی اجازت ہے، اقرار کرنے کی ضرورت نہیں، خود بخود اجازت ہو جاتی ہے۔

اس جملہ کا قائل کون ہے؟ اور الشیخ سے مراد کون ہے؟ اس کی تعیین میں بہت اقوال ہیں: راجح قول یہ ہے کہ اس کے قائل جراحیؒ ہیں، اور شیخ سے مراد محبوبیؒ ہیں۔ جراحیؒ کہتے ہیں: جب ہم نے سننِ ترمذی محبوبی کے سامنے پڑھی تو انھوں نے اقرار کیا کہ وہ یہ کتاب امام ترمذی سے روایت کرتے ہیں۔

فائدہ: یہاں طلبۂ عزیز کو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اجازتِ حدیث کے لئے (خواہ صراحتاً ہو یا دلالۃً) تین شرطیں ہیں جب تمام شرطیں پائی جائیں گی تبھی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

پہلی شرط: استاذ کے سامنے حدیث پڑھنا یا سننا۔ خواہ استاذ پڑھے یا استاذ کے سامنے پڑھی جائے۔ پس جو طالب علم سبق میں غیر حاضر ہوگا اس کو اُن احادیث کی اجازت نہ ہوگی جو اس کے سننے سے رہ گئی ہیں، اسی طرح جو طالب علم بیٹھا ہوا سو رہا ہے، حدیث پڑھی گئی اس وقت وہ موجود ہے مگر حدیث نہیں سنی، اس کو بھی اجازت نہیں ہوگی۔

دوسری شرط: حدیث کو سمجھنا۔ پس جو حدیث کو نہیں سمجھا اس کو بھی اجازت نہیں ہوگی۔

تیسری شرط: تثبُّت ہے۔ یعنی حدیث مضبوط یاد ہو، تب بیان کر سکتا ہے۔ چاہے حافظہ سے بیان کرے، چاہے کتاب سے، سو فیصد صحت کا یقین نہ ہو تو روایت بیان کرنا جائز نہیں۔

فائدہ: محدثین کے یہاں اجازت کا ایک طریقہ یہ بھی رائج ہے کہ اوائل کتاب پڑھا کر ساری کتاب کی اجازت دیتے ہیں۔ یہ طریقہ طلبہ کے لئے نہیں ہے بلکہ بڑے علماء کے لئے ہے۔ وہ شخص جس نے بیس پچیس سال تک حدیثیں پڑھائی ہیں، اس کو اوائل کتب سے چند حدیثیں پڑھا کر ساری کتاب کی اجازت دے دیتے ہیں۔ مگر یہ بھی اجازت کا ثانوی درجہ ہے۔ اعلی درجہ یہ ہے کہ ہر حدیث استاذ کے سامنے پڑھے یا سنے اور اس کو سمجھے اور خوب اچھی طرح محفوظ کرے تو اجازت خود بخود ہو جائے گی۔ اب صراحتاً اجازت کی ضرورت نہیں۔

قولہ: أبو عيسى: یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی کنیت ہے۔ ایک حدیث میں ابوعیسیٰ کنیت رکھنے کی ممانعت آئی ہے (مصنف ابن ابی شیبہ) یہ ممانعت لغیرہ ہے۔ اس ایہام سے بچنے کے لئے ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا کوئی باپ تھا،

اور جہاں ممانعت لغیرہ ہوتی ہے وہاں لعینہ جواز ہوتا ہے پس ابوعیسی کنیت رکھنا فی نفسہ جائز ہے۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے ابوالقاسم کنیت رکھنے سے منع کیا تھا۔ ایک واقعہ پیش آیا تھا جس کی وجہ سے نبی پاک ﷺ نے ممانعت فرمائی تھی۔ ایک مرتبہ نبی ﷺ کہیں تشریف لے جارہے تھے، اسی جانب ایک اور شخص بھی جارہا تھا۔ اس کی کنیت ابوالقاسم تھی۔ کسی نے پیچھے سے پکارا یا أبا القاسم تو نبی پاک ﷺ نے پیچھے مڑ کر دیکھا۔ وہ صاحب کہنے لگے کہ میری مراد آپؐ نہیں، بلکہ فلاں صاحب ہیں۔ اس وقت حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: سَمُّوا باسمي و لا تكتنُوا بكُنيتي: میرے نام پر نام رکھو مگر میری کنیت مت رکھو (مشکوۃ حدیث ۴۷۵۰ باب الاسامی)

آپؐ کا نام رکھنے کی اجازت کیوں تھی؟ اس لئے کہ عربوں کی عادت تھی کہ وہ بڑے آدمی کو نام لے کر نہیں پکارتے تھے بلکہ کنیت سے پکارتے تھے۔ صحابہ حضور اکرم ﷺ کو یارسول اللہ! کہہ کر پکارتے تھے، اور غیر مسلم ابوالقاسم کہہ کر پکارتے تھے، عام طور پر آپ کو نام سے نہیں پکارا جاتا تھا۔ اس لئے نبی ﷺ نے محمد نام رکھنے کی اجازت دی اور ابو القاسم کنیت رکھنے کی ممانعت فرمائی۔

غرض: ابوالقاسم کنیت رکھنے کی ممانعت لغیرہ ہے اور جہاں لغیرہ ممانعت ہوتی ہے وہاں لعینہ جواز ہوتا ہے، اس لئے اب نبی ﷺ کے دنیا سے تشریف بری کے بعد ابوالقاسم کنیت رکھنا جائز ہے۔ اسی طرح ابوعیسی کنیت رکھنے کی ممانعت بھی عارضی تھی، فی نفسہ جائز ہے(۱)

اب کتاب شروع کرتے ہیں۔ مگر کتاب شروع کرنے سے پہلے دو چار باتیں ذہن نشین کرلیں:

پہلی بات: ایک حدیث ہے، جس کو عام طور پر لوگ تین حدیثیں سمجھتے ہیں۔ تین نہیں تو دو تو سمجھتے ہی ہیں: حالانکہ وہ ایک ہی روایت ہے جس کے مختلف طرق سے مختلف الفاظ آئے ہیں۔ وہ روایت یہ ہے کل أمرِ ذی بال لم يُبدأ ببسم الله فهو أقطع: اس روایت کے ایک طریق میں بسم اللّٰہ ہے اور ایک طریق میں حمد الله ہے اور تیسرے طریق میں ذکر الله ہے۔ پس یہ الگ الگ روایات نہیں ہیں بلکہ ایک ہی روایت ہے۔ پس جب کوئی اہم کام بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع کیا جائے تو تینوں روایتوں پر عمل ہوگیا۔ بسم والی روایت پر تو عمل ظاہر ہے اور الرحمن الرحیم کے ذریعہ اللہ کی تعریف بھی ہوگئی۔ اور اس کے ذکر اللہ ہونے میں شک کی کیا گنجائش ہے؟! پس کوئی بھی اہم کام بسم اللہ سے شروع کرنا کافی ہے۔ نبی ﷺ نے جتنے خطوط یا معاہدے لکھوائے ہیں ان سب میں صرف بسم اللہ ہے، اسی وجہ سے حدیث شریف کی اکثر کتابیں بشمول ترمذی شریف صرف بسم اللہ سے شروع کی گئی ہیں۔

---

(۱) ابوعیسی کنیت رکھنے کی اجازت ابوداؤد کی ایک حدیث سے بھی ثابت ہے۔ وہ حدیث یہ ہے: حضرت مغیرہ نے اپنی کنیت ابوعیسیٰ رکھی تھی اور نبی پاک ﷺ کو اس کا علم تھا اور آپؐ نے منع نہیں فرمایا تھا (۳۲۲:۲، باب فيمن يكتنى بأبى عيسىٰ) ممانعت والی روایت ابتدائے اسلام پر محمول ہے کیونکہ اس وقت فسادِ عقیدہ کا خطرہ تھا بعد میں ممانعت ختم ہوگئی۔

نوٹ: اور شرح تہذیب میں جو ابتداء کی تین قسمیں کر کے تطبیق دی گئی ہے: وہ بے ضرورت بحث ہے۔

دوسری بات: ابن طبرزد بغدادی رحمہ اللہ سے امام ترمذی تک جو سند کتاب میں لکھی گئی ہے وہ بعد میں بڑھائی گئی ہے۔ ترمذی شریف صرف **بسم اللہ الرحمن الرحیم** سے شروع ہو رہی ہے۔ پس مناسب یہ تھا کہ جس طرح شاہ محمد اسحاق سے ابن طبرزد تک کی سند کتاب سے باہر لکھی ہے یہ سند بھی کتاب سے باہر لکھی جاتی۔

تیسری بات: بعض لوگ امام ترمذی کو اَکْمَہُ (مادر زاد نابینا) سمجھتے ہیں، یہ غلط فہمی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آپ اپنے استاذ امام بخاری رحمہ اللہ کے انتقال کے بعد اتنا روئے کہ بینائی کھو دی۔ ایسا شخص (بڑھاپے میں نابینا ہو جانے والا) ضریر کہلاتا ہے۔ آپ ستر سال بقید حیات رہے ہیں۔ پیدائش ۲۰۹ھ میں اور وفات ۲۷۹ھ میں ہوئی ہے۔

چوتھی بات: امام ترمذی رحمہ اللہ حجازی مکتب فکر کی تقلید کرتے ہیں، اولاً دو مکتب فکر تھے: ایک: فقہاء محدثین کا۔ یہ وہ حضرات تھے جن کا اصل کام نصوص سے مسائل مستنبط کرنا تھا، اور ضمناً احادیث بھی روایت کرتے تھے یہ ''عراقی مکتب فکر'' تھا، جن کو 'اہل الرائے'' بھی کہتے ہیں۔

دوسرا: محدثین فقہاء کا: یہ وہ حضرات تھے جن کا اصل کام احادیث روایت کرنا تھا۔ مگر وہ مسائل بھی بیان کرتے تھے۔ یہ ''حجازی مکتب فکر'' کہلاتا تھا، اور ان کو 'اہل حدیث'' بھی کہتے تھے (غیر مقلد مراد نہیں)

اور عراقی مکتب فکر میں صرف امام اعظم اور ان کے شاگرد ہی نہیں تھے بلکہ بہت سے مجتہدین تھے جو اس مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ مثلاً سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، عبداللہ بن المبارک، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ رحمہم اللہ وغیرہ ان کے علاوہ بھی بہت سے حضرات تھے مگر جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا یہ سب حضرات باہم مل گئے۔ اور ایک مکتب فکر: ''مذہبِ حنفیہ'' وجود میں آیا۔

اور حجازی مکتب فکر کا معاملہ اس کے برعکس رہا۔ وہ ابتداء میں ایک تھے مگر جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا وہ مختلف ہو گئے حجازی مکتب فکر کے سرخیل حضرت سعید بن المسیب'' تھے، بعد میں امام مالک'' سرخیل ہوئے۔ پھر امام شافعی رحمہ اللہ نے الگ راہ اپنائی۔ اور ان کا مستقل مکتب فکر بن گیا۔ پھر امام احمد رحمہ اللہ نے الگ راستہ اختیار کیا اور ان کا بھی مستقل مکتب فکر بن گیا، اور صرف امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی بہت سے حضرات تھے جنھوں نے الگ راہیں اپنائی تھیں۔ مثلاً: امام اوزاعی، ابن جریر طبری رحمہم اللہ وغیرہ۔ مگر بعد میں ان کے ماننے والے نہ رہے تو وہ خود بخود ختم ہو گئے۔

غرض: حجازی مکتب فکر تین میں تقسیم ہو گیا۔ اور عراقی مکتب فکر متحد رہا۔ اس وقت دنیا میں یہی چار مکاتب فکر باقی ہیں۔ صحاح ستہ کی تصنیف کے وقت حجازی مکتب فکر الگ الگ بٹا ہوا نہیں تھا۔ مگر آثار شروع ہو گئے تھے، اس وجہ سے اس زمانہ میں جو مالکی تھا وہ پوری طرح مالکی نہیں تھا، بلکہ اس کا جھکاؤ مذہب مالکی کی طرف ہوتا تھا، اسی طرح جو شافعی یا

حنبلی تھا وہ بھی پوری طرح شافعی یا حنبلی نہیں تھا۔ بلکہ اس کا جھکاؤ ان مذاہب کی طرف ہوتا تھا۔

امام ترمذی رحمہ اللہ حجازی مکتب فکر کی تقلید کرتے ہیں۔ اور ان کا جھکاؤ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف ہے۔ جیسے امام ابو داؤد رحمہ اللہ کا جھکاؤ بھی حنبلی مذہب کی طرف ہے۔ کتاب میں جگہ جگہ اس کی طرف اشارے ہیں۔ کسی جگہ بھی امام ترمذی رحمہ اللہ نے کھل کر امام احمد کے مذہب پر نقد نہیں کیا، بلکہ جگہ جگہ ان کی رسّی کھینچی ہے۔ اور امام شافعی اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے مذہب پر نقد کیا ہے۔ اور امام اسحاق رحمہ اللہ کا مسلک: امام احمد رحمہ اللہ کے مسلک سے الگ نہیں تھا۔ صرف ایک دو فیصد مسائل میں دونوں میں اختلاف تھا۔ پس امام ترمذی رحمہ اللہ ان دونوں حضرات کے مذہب کی طرف منتسب ہیں۔

پانچویں بات: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں عراقی مکتبِ فکر کے بعض فقہاء کے اقوال نام لے کر بیان کئے ہیں جیسے سفیان ثوری اور عبداللہ بن المبارک رحمہما اللہ وغیرہ، اور سفیان ثوری کے پچانوے فیصد اقوال اور عبداللہ بن المبارک کے اٹھانوے فیصد اقوال وہی ہیں جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہیں، مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کا نام لے کر ان کا کوئی قول ذکر نہیں کیا، گول مول اہل کوفہ کا لفظ استعمال کیا ہے، کچھ حضرات سمجھتے ہیں کہ بر بنائے ناراضگی اس طرح تذکرہ کیا ہے کیونکہ اس زمانہ میں عراقی اور حجازی مکاتب فکر میں کشمکش تھی، مگر میرے خیال میں یہ وجہ صحیح نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ وہ زمانہ تھا جب کتابوں سے نقل کرنا جائز نہیں تھا بلکہ سند سے اقوال روایت کئے جاتے تھے، چنانچہ کتاب العلل میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے مجتہدین کے اقوال کی بالاجمال سندیں لکھی ہیں اور ہر ہر قول کی سند کتاب الموقوف میں لکھی ہے۔ فقہاء کے یہ اقوال حدیثوں کے ضمن میں بیان کئے جاتے تھے چنانچہ سفیان ثوری اور ابن المبارک کے اقوال جو انھوں نے مجلسِ درس میں بیان کئے تھے وہ امام ترمذی رحمہ اللہ کو سند کے ساتھ پہنچے تھے اور احناف کے ائمہ ثلاثہ فقہ پڑھاتے تھے اور ان کے ضمن میں حدیثیں روایت کرتے تھے، اس لئے وہ فقہی اقوال امام ترمذی رحمہ اللہ کو سند کے ساتھ نہیں پہنچے تھے [1]۔ مگر حجازی مکتب فکر کے حضرات: عراقی مکتب فکر کی فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے اور وہ ان کے فقہی اقوال سے واقف تھے جیسے عراقی مکتب فکر کے حضرات: حجازی مکتب فکر کے محدثین کی کتابیں پڑھتے تھے اور وہ ان کی حدیثوں سے واقف تھے۔ اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ نے نام لئے بغیر احناف کا مذہب بیان کیا ہے۔ نام لینے کے لئے سند ضروری تھی جیسے امام طحاوی رحمہ اللہ شرح معانی الآثار میں ائمہ احناف کا تو نام لیتے ہیں مگر دوسرے ائمہ کے لئے ذھب قوم کی اصطلاح استعمال کی ہے اس کی بھی وجہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱) جو قول امام ترمذی رحمہ اللہ کو سند کے ساتھ پہنچا ہے اس کو نام لے کر بیان کیا ہے۔ جیسے جابر جعفی پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا نقد کتاب العلل میں نام لے کر بیان کیا ہے (اگرچہ ہندوستانی نسخوں سے بعض کرم فرماؤں نے اس کو حذف کر دیا ہے)

أَبْوَابُ الطَّهَارَةِ عن رَّسُوْلِ اللّٰهِ صلی الله علیه وسلم

الطهارة: مصدر ہے باب نصر اور باب کرم کا: طھر طُھْرًا وطُھوراً وطَھارۃً: کے معنی ہیں پاک ہونا، اور الطُّھور (بضم الطاء) کے معنی ہیں پاکی، اور الطَّھور (بفتح الطاء) کے معنی ہیں وہ چیز جس سے پاکی حاصل کی جائے، خواہ وہ پانی ہو یا کوئی اور چیز۔

قوله: عن رسول الله صلی الله علیه وسلم: یہ قید لگا کر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کتاب میں صرف مرفوع احادیث ہیں۔ موقوف اور مقطوع احادیث یعنی صحابہ اور تابعین کے اقوال بیان نہیں کئے۔ تدوینِ حدیث کے تیسرے دور میں جس میں صحاح ستہ لکھی گئی ہیں: صحابہ وتابعین کے اقوال کو احادیث کی کتابوں میں لینا درست نہیں سمجھا گیا تھا اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ بھی اس کتاب میں صرف احادیث مرفوعہ بیان کریں گے۔

بَابُ مَاجَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلوٰۃٌ بِغَیْرِ طُھُوْرٍ

نماز پاکی کے بغیر قبول نہیں کی جاتی

امام ترمذی رحمہ اللہ کے تراجم نہایت آسان ہوتے ہیں، کیونکہ حضرت عام طور پر پوری حدیث یا حدیث کا کوئی ٹکڑا لے کر ترجمہ (باب) قائم کرتے ہیں۔ یہ باب بھی حدیث کا ٹکڑا ہے۔ پس جب حدیث شریف سمجھ لی جائے گی تو باب اور حدیث شریف کا باب سے انطباق خود بخود سمجھ میں آجائے گا۔ البتہ امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم مشکل ہیں۔ بخاری میں ترجمۃ الباب کو اور باب کے ساتھ حدیث کی تطبیق کو سمجھنا پڑتا ہے۔

قوله: لاتقبل صلوٰۃ بغیر طهور: (کوئی نماز پاکی کے بغیر قبول نہیں کی جاتی)

یہاں تین باتیں سمجھنی چاہئیں:

پہلی بات: قبول کے دو معنی ہیں: قبول بمعنی صحت، اور قبول بمعنی رِضا (پسندیدگی) مثلاً حدیث شریف میں ہے: لا تُقبَلُ صلوۃُ حَائضٍ إلا بخِمار (رواہ ابوداؤد، مشکوۃ حدیث ۷۶۲) کسی بھی بالغ عورت کی نماز قبول نہیں کی جاتی مگر اوڑھنی کے ساتھ، اس میں قبول بمعنی صحت ہے، یعنی سر چھپائے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔

دوسری حدیث ہے: من أتی عَرَّافًا فسأله عن شیئ لم تُقبَلْ له صلوۃُ أربعین لیلۃً (رواہ مسلم، مشکوۃ حدیث ۴۵۹۵ باب الکھانة) جو شخص کاہن کے پاس جائے اور اس سے غیب کی باتیں پوچھے: اس کی نماز چالیس دن تک قبول نہیں کی جاتی۔ اس میں قبول بمعنی رضا (پسندیدگی) ہے۔

قبول بمعنی صحت کہتے ہیں: شرائط کے پائے جانے کو اور موانع کے مرتفع ہونے کو، اور قبول بمعنی رضا کہتے ہیں:

اللہ کے یہاں عمل کے پسندیدہ ہونے کو، جس پر اللہ تعالیٰ ثواب عنایت فرماتے ہیں۔

غرض: حدیث شریف کے پہلے ٹکڑے میں قبول بمعنی صحت ہے اور دوسرے ٹکڑے میں قبول بمعنی رضا ہے۔ یعنی مال غنیمت میں سے جو چیز خیانت کر کے لی گئی ہے اور اس کو صدقہ کیا جائے تو اس پر ثواب نہیں ملتا۔

فائدہ: یہاں ایک قاعدہ یاد رکھنا چاہئے: ایک ہی سلسلۂ بیان میں مختلف المدارج احکام اکٹھا ہوتے ہیں، مثلاً: حدیث شریف میں ہے عشر من الفطرة پھر جن دس چیزوں کو شمار کیا ہے وہ سب ایک درجہ کے احکام نہیں ہیں۔ بعض سنتِ مؤکدہ ہیں، بعض سنتِ غیر مؤکدہ اور بعض واجب، اس طرح یہاں بھی دونوں قبول ایک درجہ کے نہیں ہیں۔

دوسری بات: حدیث شریف میں صلوۃٌ: نکرہ تحت النفی آیا ہے، جو تمام نمازوں کو شامل ہے، اور اس بات میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃِ کاملہ یعنی رکوع سجدے والی نماز پاکی کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ البتہ صلوٰۃِ ناقصہ مثلاً سجدۂ تلاوت جس میں نماز کا صرف ایک رکن ہے۔ اور نماز جنازہ جس میں صرف قیام ہے اس کے لئے پاکی ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ عامر شعبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت اور صلوٰۃِ جنازہ دونوں کے لئے پاکی شرط نہیں، کیونکہ یہ دونوں صلوٰۃِ ناقصہ ہیں اور مذکورہ حدیث صرف صلوٰۃِ کاملہ کے لئے ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃِ جنازہ کے لئے تو پاکی ضروری ہے۔ البتہ سجدۂ تلاوت کے لئے ضروری نہیں۔ امام بخاریؒ کے پاس دلیل عقلی یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت پر صلوٰۃ کا اطلاق نہیں ہوتا، نہ شرعاً نہ عرفاً، اور جنازہ پر صلوٰۃ کا اطلاق ہوتا ہے عرفاً بھی اور شرعاً بھی، پس نماز جنازہ کے لئے پاکی شرط ہے، سجدۂ تلاوت کے لئے نہیں۔ اور نقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی سجدۂ تلاوت بغیر پاکی کے بھی کرتے تھے (بخاری، کتاب سجود القرآن، باب۵ سجود المسلمین مع المشرکین) اور صحابی کا فعل حجت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ سجدۂ تلاوت پاکی کے بغیر کرنا درست ہے۔

اور جمہور (ائمہ اربعہ) کے نزدیک سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ دونوں کے لئے طہارت (وضوء) ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز جنازہ پر شرعاً اور عرفاً ''صلوٰۃ'' کا اطلاق ہوتا ہے پس وہ اس حدیث کے تحت ہے۔ اور سجدۂ تلاوت پر اگرچہ صلوٰۃ کا اطلاق نہیں ہوتا، مگر سجدہ نماز کا رکن ہے، پس وہ نماز جنازہ کے حکم میں ہے۔ اس میں بھی نماز کا ایک رکن (قیام) ہے۔ رہا ابن عمر رضی اللہ عنہما کا فعل تو اس میں بخاری کے نسخے مختلف ہیں۔ ایک نسخہ میں علی غیر وضوء کے بجائے علی وضوء ہے، علاوہ ازیں بیہقی نے بہ سند صحیح حضرت ابن عمر کا قول نقل کیا ہے کہ لایسجد الرجل إلا وھو طاھر (فتح ۲:۵۵۱)

تیسری بات: اگر کسی کے پاس اسباب طہارت (پانی اور مٹی) نہ ہوں تو کیا کرے؟ چونکہ یہ مسئلہ منصوص نہیں بلکہ اجتہادی ہے اس لئے اس میں بہت اختلاف ہوا ہے۔ ہر امام کی رائے الگ ہے:

(۱) امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لایصلي ویقضي: فی الحال نماز نہیں پڑھے گا بعد میں قضاء کرے گا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے لاتقبل صلوٰۃ بغیر طهور: اور جب آلۂ پاکی موجود نہیں تو فی الحال نماز نہیں پڑھے گا بلکہ جب پانی یا مٹی پر قادر ہوگا تب وضوء کرکے یا تیمم کرکے نماز قضاء کرے گا۔

(۲) امام احمد کی رائے ہے: یصلي و لا یقضي: نماز پڑھے گا بعد میں قضاء نہیں کرے گا۔ کیونکہ قاعدہ ہے: لایکلف الله نفسا إلا وسعها: انسان کو اللہ طاقت سے زیادہ کا حکم نہیں دیتے۔ اور یہ شخص اسباب طہارت پر قادر نہیں پس پاکی حاصل کرنے کا مکلف بھی نہیں۔ اور نماز پڑھنے پر قادر ہے اس لئے طہارت کے بغیر ہی نماز پڑھے گا اور آئندہ قضاء کی حاجت نہیں۔

(۳) امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لایصلي و لا یقضي نہ فی الحال نماز پڑھے گا اور نہ قضاء کرے گا، فی الحال اس لئے نہیں پڑھے گا کہ حدیث ہے: لاتقبل صلوة بغیر طهور: اور قضاء اس لئے نہیں کرے گا کہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا: جب وہ شرط یعنی پاکی کے ساتھ نماز ادا کرنے پر قادر نہیں تو وہ مکلف بھی نہیں۔ جیسے حائضہ اور نفاس والی عورت پاکی کے ساتھ نماز پڑھنے پر قادر نہیں تو ان کے حق میں نماز معاف ہے۔ فاقد الطہورین بھی انہیں کی طرح ہے۔ پس اس کے حق میں بھی نماز کا حکم ساقط ہوجائے گا۔

(۴) امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یصلي ویقضي: فی الحال بھی پڑھے گا اور بعد میں بھی قضا کرے گا۔ فی الحال تو اس لئے پڑھے گا کہ نماز کا وقت داخل ہوتے ہی حکم خداوندی: ﴿أَقِیْمُوْا الصَّلٰوۃَ﴾ متوجہ ہوتا ہے۔ پس اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور چونکہ یہ نماز پاکی کے بغیر پڑھی گئی ہے جو صحیح نہیں ہوئی اس لئے قضا بھی کرے گا۔

(۵) اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں: لایصلي بل یَتَشَبَّهُ بالمصلین ویقضي: فی الحال نماز نہیں پڑھے گا۔ البتہ نماز کی شکل بنائے گا یعنی پاک جگہ پر کھڑا ہوگا، قبلہ رو ہوگا، تکبیر تحریمہ کے لئے ہاتھ اٹھائے گا، رکوع سجدہ کرے گا، سلام پھیرے گا، مگر پڑھے گا نہیں! بس نمازیوں کی مشابہت اختیار کرے گا۔ اور بعد میں قضاء کرے گا۔ اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر میں جب کبھی ایسی نوبت پیش آتی ہے (بس یا ریل میں ازدحام کی صورت میں) تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر عمل کرتا ہوں۔ اور بعد میں قضا کرتا ہوں۔

قوله: و لا صَدَقَةَ مِن غُلُوْلٍ: (مال غنیمت میں سے خیانت کرکے لی ہوئی چیز کا صدقہ قبول نہیں کیا جاتا)

صدقہ: کے معنی ہیں: اللہ سے ثواب حاصل کرنے کے لئے اور اس کی رضا جوئی کے لئے غریبوں کو کچھ دینا ——— غلول کے اصل معنی ہیں: مال غنیمت میں سے چوری کرنا، مگر مراد عام ہے ہر حرام مال غلول کے حکم میں ہے: سود کا پیسہ ہو، رنڈی نے زنا سے رقم حاصل کی ہو، شراب کی تجارت کرکے پیسہ کمایا ہو: سب غلول کے حکم میں داخل ہیں۔ حدیث میں ہے: إن الله طیِّبٌ لایقبل إلا طیِّبًا: اللہ ستھرے ہیں، ستھرے مال ہی کو قبول کرتے ہیں (رواہ

مسلم،مشکوۃ حدیث٢٧٦٠ باب الکسب وطلب الحلال) یہاں قبول بمعنی رضا ہے۔مگر فقہ کی کتابوں میں مسئلہ ہے کہ اگر کسی کے پاس حرام مال ہوتو اس سے تَفَصِّی (پیچھا چھڑانا) ضروری ہے،اور پیچھا چھڑانے کی صورت یہ ہے کہ ثواب کی نیت کے بغیر وہ مال غریب کو دیدے۔اوراس کی دلیل عاصم بن کلیب کی روایت ہے۔جس کا ماحصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ کسی جنازہ میں تشریف لے گئے،جنازہ قبرستان روانہ ہونے کے بعد مرحوم کی بیوی نے سوچا کہ معلوم نہیں نبی ﷺ نے کب کھایا ہوگا؟!اس لئے آپؐ کے لئے اور آپؐ کے اصحاب کے لئے کھانا تیار کیا۔ جب آپؐ نے اور اصحاب نے کھانا شروع کیا تو گوشت پلاسٹک کا ہوگیا۔چباہی نہیں۔آپؐ نے فرمایا: أجدُ لحمَ شاۃٍ أُخِذتْ بغیر إذن أھلھا: میں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ بکری کا یہ گوشت مالک کی اجازت کے بغیر لیا گیا ہے! عورت سے پوچھا گیا اس نے کہا: یارسول اللہ! میں نے بقیع (بازار کا نام) آدمی بھیجا تھا،مگر بکری نہیں ملی،چنانچہ میں نے پڑوس سے بکری لے لی۔اور ابھی بکری کا معاملہ طے نہیں ہوا۔نبی ﷺ نے فرمایا: أطعِمِي ھذا الطعام الأسری: یہ کھانا قیدیوں کو کھلا دو (رواہ ابوداود والبیھقی فی دلائل النبوۃ،مشکوۃ حدیث ٥٩٤٢ باب فی المعجزات)

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مال حرام ضائع نہیں کیا جائے گا،بلکہ غریبوں کو دیدیا جائے گا۔اور علت چونکہ غریب ہونا ہے،مذہب نہیں ہے اس لئے ہر غریب کو خواہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم دینا درست ہے،اور ثواب کی نیت کے بغیر دیا جائے گا کیونکہ حرام مال کو اللہ قبول نہیں کرتے یعنی اس پر ثواب عنایت نہیں فرماتے۔

فائدہ(١): ابن القیم رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ حرام مال کے صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا،مگر امتثالِ امر کا ثواب ملے گا۔یعنی بندے نے حکم شرعی کے مطابق اس مال کو اپنی ملک سے نکال دیا اور غریب کو دیدیا: اس کا ثواب ملے گا۔

فائدہ(٢): اس حدیث سے ثابت ہوا کہ دور سے آئے ہوئے مہمانوں کے لئے کھانے کا انتظام کرنا طعام المیت نہیں۔طعام المیت: یہ ہے کہ میت کی وجہ سے اہل محلہ اور برادری کی دعوت کی جائے۔خواہ پہلے دن کی جائے یا تیسرے دن یا بیسویں چالیسویں دن۔یہ ہندوانہ رسم ہے شرعاً اس کی اجازت نہیں۔رہی یہ بات کہ دور سے آئے ہوئے مہمانوں کے لئے گھر والے یا اہل محلہ یا رشتہ دار کھانے کا انتظام کریں تو اس کی گنجائش ہے۔عاصم کی روایت میں اس خاتون نے جو کھانا تیار کیا تھا: وہ اس کی دلیل ہے۔

ہمارے ملکوں میں تو اس کی نوبت نہیں آتی اور اگر کسی بڑے آدمی کے جنازہ میں لوگ دور دور سے آتے ہیں تو اتنی بھیڑ جمع ہوجاتی ہے کہ ان کے لئے کھانے کا انتظام کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔مگر یورپ میں چونکہ میت فوراً دفن نہیں ہوتی اس لئے رشتہ دار وغیرہ دور دور سے جنازہ میں شرکت کے لئے آتے ہیں۔اور وہاں ہوٹلوں کا اور حلال کھانوں کا بھی کوئی خاص نظم نہیں اس لئے ایسی ضرورت کے وقت آنے والوں کے لئے کھانے کا انتظام کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ(٣): یہاں ایک مسئلہ اور بھی سمجھ لینا چاہئے۔بینک سے جو سود ملتا ہے اس کو لے لینا واجب ہے۔وہاں

چھوڑنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر وہ رقم وہاں چھوڑ دی جائے گی تو وہ مذہب اسلام اور مسلمانوں کے خلاف استعمال ہوگی۔ ایسا واقعہ پیش آچکا ہے۔ جب ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ ہوگیا اور بینکوں میں مسلمانوں کی جو رقمیں تھیں مسلمانوں نے ان کا سود نہ لیا تو انگریزوں نے پوری رقم عیسائی مشنری کو دیدی۔ مشنری نے اس رقم کے ذریعہ دنیا بھر میں عیسائیت کی تبلیغ کی اس وقت سے علماء برابر یہ فتوی دیتے آرہے ہیں کہ بینک سے جو سود ملتا ہے اس کو وہاں چھوڑنا حرام ہے اس کو لے لینا واجب ہے اور لیکر ثواب کی نیت کے بغیر غریب کو دیدینا واجب ہے۔ اپنے استعمال میں لانا کسی طرح درست نہیں۔ ایک فتوی آج کل یہ چل رہا ہے کہ سود کی رقم حکومت کے ٹیکس میں دی جاسکتی ہے۔ یہ فتوی صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ ''ذاتی استعمال'' ہے۔ اور وہ فتوی اس بات پر مبنی ہے کہ ردعلی رب المال واجب ہے۔ اور بینکیں چونکہ حکومت کی ہیں۔ اس لئے کسی بھی طرح وہ رقم حکومت کو لوٹا دی جائے تو سبک دوشی ہوجائے گی۔ مگر اس پر غور نہیں کیا گیا کہ پھر بینک سے سود لینے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ بینک سود لینے پر مجبور نہیں کرتا۔ اور جب فتوی کی رو سے لیا تو اب فتوی ہی کی رو سے غریبوں کو دینا واجب ہے۔

أبواب الطهارة

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

[۱-] باب ماجاء لا تُقْبَلُ صلاةٌ بغير طُهور

[۱-] حدثنا قُتَيْبَةُ بنُ سعيدٍ، أَخْبَرَنَا أبو عَوَانَةَ، عن سِمَاكِ بنِ حَرْبٍ ح قال: وناهَنَّادٌ، نا وَكِيعٌ، عن إسرائيلَ، عن سِماكٍ، عن مُصْعَبِ بنِ سعدٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "لاتُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ، ولاصَدَقَةٌ مِن غُلُولٍ" قال هنَّادٌ في حديثِه: إِلَّا بِطُهُوْرٍ.

قال أبو عيسى: هٰذا الحديثُ أَصَحُّ شيئٍ في هٰذا البابِ وَأَحْسَنُ.

وفي الباب: عن أبي المَلِيْحِ عن أبيهِ، وأبي هريرة، وأنسٍ.

وأبو المَلِيحِ بنُ أُسَامَةَ: اسْمُه عَامِرٌ، ويُقال زَيْدُ بنُ أُسَامَةَ بنِ عُمَيْرٍ الهُذَلِيُّ.

ترجمہ: (امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) ہم سے قتیبہ بن سعید نے حدیث بیان کی (وہ کہتے ہیں) ہمیں ابو عوانہ نے خبر دی سماک بن حرب سے روایت کرتے ہوئے۔ تحویل: (امام ترمذیؒ نے فرمایا) اور ہم سے ہناد نے حدیث بیان کی (وہ کہتے ہیں) ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی (وہ روایت کرتے ہیں) اسرائیل سے، وہ سماک سے، وہ مصعب بن سعد سے، وہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے، وہ نبی ﷺ سے کہ آپؐ نے فرمایا: ''کوئی نماز پاکی کے

بغیر قبول نہیں کی جاتی اور نہ کوئی خیرات غنیمت میں چوری کئے ہوئے مال سے قبول کی جاتی ہے" ہناد اپنی حدیث میں (بغیر طهور کے بجائے) إلا بطهور کہتے ہیں (مطلب دونوں کا ایک ہے، صرف لفظوں کا فرق واضح کیا ہے) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور بہترین حدیث ہے۔ اور اس میں: (۱) ابو الملیح کی روایت ہے جس کو وہ اپنے ابا سے نقل کرتے ہیں، (۲) اور ابو ہریرہ کی (۳) اور انس رضی اللہ عنہم کی روایتیں ہیں، اور ابو الملیح کے والد کا نام اسامہ ہے اور خود ان کا نام عامر ہے، اور کہا گیا ہے کہ زید ہے۔ پس پورا نام ہے: زید بن اسامہ بن عمیر الهُذَلي۔

ح: تحویل کا مخفف ہے۔ تحویل باب تفعیل کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں: ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کرنا، تحویل میں ت زائد ہے۔ تخفیف میں مادّہ کا پہلا حرف لیا ہے۔ ـــــ عربی زبان کی ایک خصوصیت ہے جو دوسری زبانوں میں نہیں پائی جاتی۔ عربی میں تخفیف کے لئے شروع کا حرف بھی لیتے ہیں، بیچ کا بھی اور آخر کا بھی۔ جیسے: ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ الٓمٓ میں الف اللہ کا ہے، ل جبرئیل کا، اور م محمد کی۔ یعنی یہ اللہ کا کلام ہے جو جبرئیل کے ذریعہ محمد ﷺ پر نازل کیا گیا ہے۔ اللہ کا اور محمد کا پہلا حرف لیا، اور جبرئیل کا آخری حرف لیا۔ عربی زبان کی ایک دوسری خصوصیت یہ بھی ہے کہ بڑے جملہ کو چھوٹا جملہ، بلکہ ایک کلمہ بنا لیتے ہیں۔ جیسے: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا مخفف بَسمَلة ہے، لاحول ولا قوۃ إلخ کا مخفف حَوقلة ہے، حی علی الصلاۃ کا مخفف حَیْعَلة ہے۔ أنا مع الناس کا مخفف إمَّعَة ہے۔

الغرض تحویل کا جو مادہ ہے اس کا پہلا حرف لے کر مخفف بنایا ہے۔ ح: کو تین طرح پڑھنے کا رواج رہا ہے: (۱) پورا لفظ تحویلٌ پڑھنا (۲) تخفیف کے ساتھ بغیر مدّ کے ح پڑھنا (۳) مد کے ساتھ حاءٌ پڑھنا۔ یہ تینوں طریقے رائج رہے ہیں مگر اب صرف ایک ہی طریقہ چل رہا ہے بغیر مد کے قصر کے ساتھ حا پڑھتے ہیں۔ اور یہ سند بدلنے کی علامت ہے عام طور پر سند مصنف کتاب سے بدلتی ہے، اور جس راوی پر مختلف سندیں اکٹھی ہوتی ہیں اس کو مدار الاسناد یا مدار الحدیث کہتے ہیں، جیسے یہاں دونوں سندیں سماک بن حرب پر اکٹھی ہوئی ہیں پس وہ مدار الاسناد ہیں۔

قوله: قال هناد في حديثه إلا بطهور: امام ترمذی رحمہ اللہ جب کسی حدیث کی دو یا زیادہ سندیں بیان کرتے ہیں تو عام طور پر الفاظ اس استاذ کے لکھتے ہیں جس کی سند عالی ہوتی ہے ـــــ عالی وہ سند ہے جس میں واسطے کم ہوں ـــــ اور دوسری سند کے الفاظ اگر مختلف ہوتے ہیں تو اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یہاں چونکہ قتیبہ والی سند عالی ہے اس لئے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ اور مدار الاسناد کے درمیان صرف ایک واسطہ ہے اور دوسری سند میں دو واسطے ہیں اس لئے امام ترمذی نے پہلے استاذ قتیبہ کے الفاظ لکھے، اور ہناد والی روایت ذرا مختلف تھی اس لئے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا کہ هناد نے بغیر طهور کی جگہ إلا بطهور کہا ہے۔ مفہوم دونوں

لفظوں کا ایک ہے۔

قوله: قال أبو عيسى: هذا الحديث أصح شيئ في هذا الباب وأحسن: یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی خاص اصطلاح ہے۔ حَسَنٌ کا اسم تفضیل أحْسن، اور صحیح کا اسم تفضیل أصح ہے، اور یہ کلمہ حسنٌ صحیحٌ سے عام ہے۔ جیسے انسان سے حیوان عام ہے۔ یعنی جو انسان ہے وہ ضرور حیوان ہے، اور ہر حیوان کا انسان ہونا ضروری نہیں۔ اسی طرح حسنٌ صحیحٌ خاص ہے اور احسنُ واصحُ عام ہے، پس جو روایت حسنٌ صحیحٌ ہوگی وہ ضرور احسن واصح ہوگی، مگر جو روایت احسن واصح ہو اس کے لئے حسنٌ صحیحٌ ہونا ضروری نہیں۔ اس اصطلاح کا یہی مطلب ہے کہ یہ روایت باب کی تمام روایتوں میں سب سے بہتر اور سب سے صحیح تر ہے۔ رہی یہ بات کہ نفس الامر میں یہ روایت کس درجہ کی ہے؟ اس کا فیصلہ قرائن خارجیہ سے کیا جائے گا۔

اور قرائن خارجیہ دو ہیں: ایک: تمام راویوں کے حالات کو دیکھا جائے کہ وہ کس درجہ کے ہیں؟ ثقہ ہیں یا غیر ثقہ؟ ثقہ ہیں تو حفظ واتقان میں اعلی درجہ کے ہیں یا کم تر؟ اگر تمام راوی ثقہ ہیں اور حفظ واتقان میں اعلی درجہ کے ہیں تو وہ روایت حسنٌ صحیحٌ ہے، اور اگر کوئی ایک بھی راوی غیر ثقہ یا فروتر ہے تو وہ روایت حسن صحیح نہیں ہے۔ مگر پرکھنے کا یہ طریقہ بہت مشکل ہے، کیونکہ ہر بڑے راوی پر کسی نہ کسی نے جرح کی ہے اور دوسروں نے اس کی تعدیل بھی کی ہے۔ پس جب جرح وتعدیل اکٹھا ہوگئیں تو راوی اعلی درجہ کا تو رہا نہیں، مگر وہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ؟ جرح کرنے والوں کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ یہ کام ایسا ہے جو ما وشما کے بس کا نہیں، یہ انہی لوگوں کا کام ہے جو فن اسماء الرجال میں مہارتِ تامہ رکھتے ہیں۔

دوسرا طریقہ: یہ ہے کہ دیکھا جائے یہ روایت حدیث کی دوسری کتابوں میں آئی ہے یا نہیں؟ اگر بخاری یا مسلم، یا دونوں میں آئی ہے تو اعلی درجہ کی ہوگی۔ اور اگر بخاری ومسلم میں تو نہیں ہے البتہ سنن اربعہ یا دوسری کتب حدیث میں ہے اور وہ شرط شیخین پر ہے تو بھی صحیح ہے، ورنہ وہ روایت یا تو فروتر ہے یا ضعیف ہے۔

قوله: وفي الباب: امام ترمذی رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ وہ باب میں صرف ایک یا دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں۔ باقی روایات کا حوالہ دیتے ہیں۔ اور انہی روایات کا حوالہ دیتے ہیں جو باب میں بیان کردہ مسئلہ سے متعلق ہوتی ہیں۔ مثلاً: ترجمۃ الباب ہے **لاتقبل صلوة بغير طهور**: پس **وفي الباب** میں جن روایات کا حوالہ دیا ہے ان میں یہ مضمون ہوگا کہ پاکی کے بغیر نماز قبول نہیں ہوتی۔ حدیث کا دوسرا ٹکڑا ہے: **و لا صدقة من غلول** ضروری نہیں کہ وفی الباب کی روایات میں یہ مسئلہ بھی ہو۔

نوٹ: امام ترمذی رحمہ اللہ وفی الباب میں حدیثوں کے حوالے اپنے علم اور اپنے مسودات کے اعتبار سے دیتے ہیں۔ پس ضروری نہیں کہ اس باب میں صرف اتنی ہی روایات ہوں اس سے زائد بھی ہوسکتی ہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فی فَضْلِ الطُّهُوْرِ

پاکی کی فضیلت کا بیان

فضل الطُّهور یعنی وضوء کا ثواب: **الطُّهور:** الوُضوء سے عام ہے، عام لفظ سے ترجمہ قائم کرکے اشارہ کیا ہے کہ حدیث میں جو فضیلت آئی ہے وہ وضوء کے ساتھ خاص نہیں۔ بلکہ وضو، غسل اور تیمم سب کے لئے عام ہے۔ حدیث میں وضوء کی تخصیص بطور مثال ہے بطور حصر نہیں۔

حدیث کا ترجمہ: نبی ﷺ نے فرمایا: ''جب مسلمان بندہ یا مؤمن بندہ —— راوی کو شک ہے کہ آپؐ نے اس جگہ لفظ مؤمن استعمال کیا یا مسلم —— وضوء کرتا ہے: پس اس نے اپنا چہرہ دھویا تو اس کے چہرے سے ہر وہ غلطی نکل جاتی ہے جس کی طرف اس کی دونوں آنکھوں نے دیکھا ہے، پانی کے ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ یا اس جیسا کوئی کلمہ فرمایا —— یہاں بھی راوی کو شک ہے اس کو صحیح الفاظ یاد نہیں رہے —— اور جب وہ اپنے ہاتھوں کو دھوتا ہے تو اس کے ہاتھوں سے ہر وہ غلطی نکل جاتی ہے جس کو اس کے ہاتھوں نے پکڑا ہے۔ پانی کے ساتھ یا (فرمایا) پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ۔ یہاں تک کہ نکل جاتا ہے وہ گناہوں سے پاک صاف ہوکر۔

حدیث شریف کے ذیل میں چند باتیں سمجھنی چاہئیں:

پہلی بات: یہ حدیث مختصر ہے، اس باب میں تفصیلی روایت حضرت عبداللہ صُنابحی رضی اللہ عنہ کی ہے، جو نسائی، ابن ماجہ اور موطا مالک میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''جب مسلمان بندہ وضوء کرتا ہے اور مضمضمہ کرتا ہے تو گناہ اس کے منہ سے نکل جاتے ہیں، اور جب ناک صاف کرتا ہے تو گناہ ناک سے نکل جاتے ہیں، اور جب چہرہ دھوتا ہے تو گناہ چہرے سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ گناہ اس کی پلکوں کے نیچے سے نکلتے ہیں۔ پھر جب وہ ہاتھ دھوتا ہے تو گناہ ہاتھوں سے نکلتے ہیں، یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے نکلتے ہیں۔ پھر جب وہ سر پر مسح کرتا ہے تو گناہ سر سے نکلتے ہیں یہاں تک کہ کانوں سے نکل جاتے ہیں۔ پھر جب وہ پاؤں دھوتا ہے تو گناہ پاؤں سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اس کے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکلتے ہیں۔ پھر اس کا مسجد جانا اور نماز پڑھنا اس کے لئے مزید ثواب کا باعث ہوتا ہے'' (مشکوۃ حدیث ۲۹۷، کتاب الطہارۃ)

دوسری بات: حضرت الاستاذ (علامہ بلیاوی قدس سرہ) نے فرمایا کہ گناہ کلی عرضی ہیں کلی ذاتی نہیں —— جو کلی ماہیت میں داخل ہوتی ہے وہ کلی ذاتی کہلاتی ہے اور جو ماہیت سے خارج ہوتی ہے وہ کلی عرضی کہلاتی ہے۔ پس گناہ کلی عرضی ہے یعنی انسان کی ماہیت میں داخل نہیں۔

پھر عرض کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرض لازم (۲) اور عرض مُفارق: عرض لازم: مالایزولُ بسُرعۃ: جو جلدی ختم نہ ہو۔

اورعرض مفارق: ما یزُولُ بسُرعۃِ: جوجلدی ختم ہوجائے۔پس بعض گناہ عرض مفارق ہیں وہ پانی کے ساتھ جھڑ جاتے ہیں،یعنی جونہی پانی اعضاء پر بہایا جاتا ہے گناہ ختم ہوجاتے ہیں۔اور جوگناہ عرض لازم ہیں وہ دیر تک باقی رہتے ہیں۔ جب آخری قطرہ ٹپکتا ہے تب ختم ہوتے ہیں (اس صورت میں او تنویع کا ہوگا شک راوی کے لئے نہیں ہوگا)

تیسری بات: گناہ کے چار درجے ہیں:(۱) مَعْصِیَۃٌ (نافرمانی) اس کے مقابل طاعۃٌ (فرمان برداری) ہے (۲) سیئۃٌ (برائی) اس کے مقابل حسنۃٌ (نیکی) ہے (۳) خطیئۃٌ (غلطی) اس کے مقابل صواب (درستگی) ہے (۴) ذنوب (عیوب) اس کے مقابل کچھ نہیں۔

وضوء، غسل، نماز، اور روزے وغیرہ سے کونسے گناہ معاف ہوتے ہیں؟ علامہ انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہ نے اس سلسلہ میں یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ نصوص میں جولفظ آیا ہے وہ اور اس کے نیچے والے گناہ معاف ہونگے، اس سے اوپر والے گناہ معاف نہیں ہونگے، جیسے یہاں حدیث میں خطایا آیا ہے پس وضوء اور غسل سے خطیئۃ اور اس سے نیچے کا گناہ ذنوب معاف ہونگے، اس سے اوپر کے درجے کے گناہ معاف نہیں ہونگے، اسی طرح نماز سے کونسے گناہ معاف ہوتے ہیں؟ حدیث کو دیکھا جائے۔اس میں کیا لفظ آیا ہے۔وہ اور اس سے نیچے والے گناہ معاف ہونگے، اس سے اوپر والے گناہ معاف نہیں ہونگے، اسی طرح قرآن کریم میں جو آیا ہے: ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ بیشک نیکیاں برائیوں کو ختم کرتی ہیں۔ یہاں لفظ سیئات آیا ہے۔پس حَسنات سے سیئات اور اس سے نیچے کے گناہ یعنی خطایا اور ذنوب معاف ہونگے، اس سے اوپر کا گناہ یعنی معاصی معاف نہیں ہونگے۔

اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ کبیرہ گناہ اس وقت تک معاف نہیں ہوتے جب تک توبہ نہ کرے، اور توبہ فعلی بھی ہوتی ہے اور قولی بھی، قولی توبہ تو ظاہر ہے۔اور فعلی توبہ یہ ہے کہ زندگی کا ورق پلٹ دے، یعنی برائیاں چھوڑ کر شریعت کی پیروی کرنے لگے، مثلاً: شراب پیتا تھا، اس کو بالکل چھوڑ دے، زنا کرتا تھا اس کو بالکل چھوڑ دے تو یہ فعلی توبہ ہے۔

چوتھی بات: کوئی اعتراض کرے کہ وضو، نماز، روزہ اور حج وغیرہ تمام اعمال کا ایک ہی فائدہ ہے۔یعنی گناہ کی معافی، پس جب انسان وضو کرنے کے بعد گناہوں سے پاک صاف ہوگیا، اس کے تمام گناہ پانی کے ساتھ بہ گئے، تو اب مزید اعمال کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ یا دوسرے اعمال کیا کام کریں گے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک ان تمام کاموں کا ایک ہی فائدہ ہے مگر مجموعہ کی بات اور ہے۔

مثال سے وضاحت: جب انسان کپڑے دھوتا ہے تو میل کاٹنے کے لئے کپڑے پر صابن لگاتا ہے اور اس کو خوب رگڑتا ہے پھر کپڑے کو بار بار پانی میں ڈبوتا ہے اور اس کو ستھرا کردیتا ہے، پھر نیل میں ڈالتا ہے۔ ٹنی پال (ایک پاؤڈر) گھول کر کپڑا اس میں ڈالتا ہے۔یہ سب کچھ کیوں کرتا ہے، کپڑا تو صابن سے صاف ہوگیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان چیزوں سے کپڑا اجلا ہوتا ہے۔اسی طرح گناہ ختم ہونے کے بعد دیگر اعمال صالحہ جلا کا کام کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ایک ہی خاصیت رکھنے والی جب چند جڑی بوٹیاں ملائی جاتی ہیں تو ان کی تاثیر قوی ہو جاتی ہے۔ جیسے قبض سخت ہو تو حکیم چار مُسہل لکھتا ہے ان کا جوشاندہ پینے سے جلد پیٹ درست ہو جاتا ہے یہی حال اعمال صالحہ کا ہے۔ سب مکفر سیئات ہیں اور جب چند اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شراب دو آتشہ ہو جاتی ہے اور سیئات نام کو بھی باقی نہیں رہتے۔

[۲-] بابُ ماجاء في فضل الطُّهور

[۲-] حدثنا إسحاقُ بنُ مُوسَى الأَنْصَارِيُّ، نا مَعْنُ بنُ عِيسىٰ، نَا مَالِكُ بنُ أَنَسٍ ح وحدثنا قُتَيْبَةُ عن مالكٍ عن سُهَيْلِ بنِ أبى صَالِحٍ عن أَبِيْهِ عَنْ أَبِىْ هُرَيْرَةَ قال: قَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " إِذَا تَوَضَّأَ العَبْدُ الْمُسْلِمُ أَوِ الْمُؤْمِنُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِن وَجْهِه كلُّ خَطِيْئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الماءِ أو مَعَ آخِرِ قَطْرِ الماءِ أَوْ نَحْوَ هٰذا، وَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيْئَةٍ بَطَشَتْهَا يَداهُ مَع الماءِ أو مَعَ آخِرِ قَطْرِ الماءِ حتى يَخرُجَ نَقِيًّا من الذُّنُوْبِ"

قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهو حديثُ مالكٍ عن سهيلٍ عن أبيه عن أبى هريرة، وأبو صالحٍ والدُ سُهَيْلٍ: هُو أبو صالحٍ السَّمَّانُ، واسْمُه ذَكْوَانُ.

وأبو هُريرة: اخْتَلَفُوْا فى اسْمِه، فقالوا: عبدُ شمسٍ وقالوا: عبدُ اللهِ بنُ عمرٍو، وهٰكذا قال مُحمدُ بنُ إسْمَاعِيلَ، وهٰذا أصحُّ.

وفى الباب عن عُثمانَ وثَوبانَ والصُّنابِحِيِّ وعَمرِو بنِ عَبَسَةَ وسَلْمانَ وعبدِ اللّٰهِ بنِ عمرٍو.

والصُّنَابِحِيُّ هذا الذى رَوىٰ عن النبى صلى الله عليه وسلم فى فَضْلِ الطُّهُوْرِ: هوعبدُ اللّٰهِ الصُّنَابِحِيُّ؛ والصُّنابِحِيُّ الَّذى رَوىٰ عن أبى بَكرٍ الصِّديقِ لَيْسَ لَهُ سَمَاعٌ مِن النَّبىِّ صلى الله عليه وسلم، وَاسْمَهُ عبدُ الرحمنِ بنُ عُسَيْلَةَ، ويُكنىٰ أبا عبدِ اللّٰهِ: رَحَلَ إلى النبى صلى الله عليه وسلم فَقُبِضَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم وهوَ فى الطَّرِيقِ، وقد رَوىٰ عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم أحاديثَ.

والصُّنَابِحُ بنُ الأَعْسَرِ صَاحبُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، يُقال له الصُّنابِحِيُّ أيضا، وإِنَّما حديثُه قال: سمعتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ: " إِنِّىْ مُكاثِرٌ بِكُمُ الأُمَمَ فَلاَ تَقْتَتِلُنَّ بَعدِى"

ترجمہ: (سند کا ترجمہ اسی طرح کریں گے جس طرح پچھلے باب میں کیا گیا ہے اور حدیث کا ترجمہ تقریر کے ضمن میں آچکا ہے) اور وہ یعنی یہ امام مالکؒ کی حدیث ہے (یہ مدار حدیث بتایا ہے کہ امام مالکؒ سے آخر تک اس حدیث

کی یہی سند ہے) اور سہیل کے والد ابو صالح کی نسبت السمان (گھی تیل بیچنے والا) ہے اور ان کا نام ذکوان ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہ کے نام میں اختلاف ہے: کچھ لوگ ان کا نام عبد شمس بتاتے ہیں اور کچھ عبداللہ بن عمرو کہتے ہیں۔ اور یہی رائے امام بخاری رحمہ اللہ کی ہے۔ اور یہی صحیح ترین بات ہے (وفی الباب کا ترجمہ بھی اسی طرح کریں گے جس طرح پہلے باب میں کیا گیا ہے) اور یہ صُنابحی جن کی روایت پاکی کے ثواب کے سلسلہ میں آئی ہے (اور جس کا وفی الباب میں حوالہ دیا ہے) ان کا نام عبداللہ صنابحی ہے اور ایک دوسرے صنابحی تابعی ہیں وہ حضرت ابو بکر سے روایت کرتے ہیں۔ نبی ﷺ سے انھوں نے حدیثیں نہیں سنیں، ان کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ اور کنیت ابو عبداللہ ہے۔ (اس کنیت سے مذکور صحابی سے اشتباہ ہوسکتا تھا اس لئے ان کا تذکرہ کیا) یہ گھر سے نبی ﷺ کی زیارت کے لئے چلے تھے۔ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ آپ کی وفات ہوگئی۔ انھوں نے نبی ﷺ سے بلاواسطہ چند حدیثیں روایت کی ہیں (وہ ان کی صحابہ سے سنی ہوئی روایتیں ہیں اور چونکہ اس زمانہ میں سند کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا اس لئے انھوں نے مروی عنہ کا نام یاد نہیں رکھا اس لئے انھوں نے وہ حدیثیں قال رسول اللہ کہہ کر بیان کی ہیں) اور ایک اور صحابی ہیں جن کا نام صنابح بن اعسر ہے ان کو بھی صنابحی کہا جاتا ہے اور ان کی حدیث إنی مکاثر ہی ہے (یعنی پاکی کی فضیلت میں ان کی روایت نہیں ہے)

قوله حديث حسنٌ صحيحٌ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے ترمذی میں بے شمار جگہ میں حسنٌ کو صحیحٌ کے ساتھ ملا کر استعمال کیا ہے، اور علماء نے جمع کرنے کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ مترادف کلمات اور امام ترمذی رحمہ اللہ کے زمانہ میں استعمال ہونے والی مختلف اصطلاحات ہیں، تفصیل کتاب العلل میں گذر چکی ہے۔

أبو هريرة (چھوٹی بلّی والے) مشہور صحابی ہیں۔ اور یہ ان کی کنیت ہے، ان کے نام میں بہت اختلاف ہے، تقریباً تیس قول ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن عمرو ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی کو اصح کہا ہے۔ لیکن اکثر محدثین کے نزدیک ان کا نام عبدالرحمٰن بن صَخر ہے۔ واللہ اعلم۔ انھوں نے بلّی کا پلّہ پال رکھا تھا، جس کو ہمیشہ ساتھ رکھتے تھے، اس لئے نبی ﷺ نے ان کی یہ کنیت رکھی تھی، جو اتنی مشہور ہوئی کہ لوگ نام بھول ہی گئے۔

قوله: والصنابحي إلخ: اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ: صنابحی نام کے تین راوی ہیں:

۱- عبداللہ بن عمرو صُنابحی: یہ صحابی ہیں، اور باب فضل الطهور میں انہی کی روایت ہے۔

۲- عبدالرحمٰن بن عُسیلہ صُنابحی: ان کی کنیت ابو عبداللہ ہے اور یہ صحابی نہیں ہیں۔ نبی ﷺ کی زیارت کے ارادہ سے گھر سے چلے تھے، ابھی مدینہ سے تین دن کے فاصلے پر تھے کہ نبی ﷺ کی وفات ہوگئی۔ انھوں نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سنی ہیں۔ نبی ﷺ سے کوئی حدیث نہیں سنی۔ چونکہ ان کی کنیت ابو عبداللہ ہے، اس

لئے عبد اللہ صنابحی سے اشتباہ ہوسکتا تھا اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ نے تمیز کے لئے ان کا تذکرہ کیا ہے[1]

۳-صُنابح بن اَعسراحمسی: ان کے نام کے آخر میں ی نہیں ہے، اگر چہ ان کو بھی صنابحی کہہ دیا جاتا ہے۔ یہ صحابی ہیں ان کی حدیث **إنی مکاثم بکم الأمم فلا تقتتلن بعدی** ہے۔

باب ماجاء مفتاح الصلوٰة الطهور

نماز کی چابی پاکی ہے

نماز کے لئے طہارت شرط ہے۔ یہ مسئلہ پہلے باب میں گذر چکا ہے، البتہ اس باب میں جو حدیث ہے وہ نہایت اہم ہے۔ حدیث میں تین ٹکڑے ہیں، تینوں کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

قوله: مفتاح الصلوٰة الطهور: اس میں نماز کو ایسے مکان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مقفل ہو، جیسے: **بنی الإسلام علی خمس** میں اسلام کو ایسے خیمہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو چند ستونوں پر کھڑا ہو —— اور مقفل مکان کو کھولنے کے لئے چابی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح نماز میں داخل ہونے کے لئے پاکی ضروری ہے۔ اور پاکی عام ہے جس میں کپڑوں کی پاکی، بدن کی پاکی، جگہ کی پاکی اور حدثِ اصغر واکبر سے پاکی سب مراد ہیں۔

اور نماز کے لئے پاکی کے علاوہ اور بھی شرطیں ہیں: جیسے استقبال قبلہ وغیرہ، پس حدیث میں جو حصر ہے وہ ادّعائی ہے یعنی گویا اصل فرض یہی ہے اور حدیث میں حصر اس طرح ہے کہ مبتدا خبر دونوں معرفہ ہیں اور جب جملہ اسمیہ کے دونوں جز معرفہ ہوتے ہیں تو کلام میں حصر پیدا ہوتا ہے پھر حصر کبھی حقیقی ہوتا ہے کبھی ادعائی۔ یہاں حصر ادّعائی ہے۔

قوله: تحریمها التکبیر: تحریم: باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں: حرام کرنا۔ اور ضمیر کا مرجع نماز ہے اور اضافت بمعنی فی ہے۔ یعنی نماز میں حرام کرنے والی چیز اللہ اکبر ہے، یعنی نماز شروع کرنے سے پہلے جو چیزیں حلال تھیں مثلاً: بات کرنا، کھانا پینا، چلنا پھرنا، یہ سب چیزیں تکبیر کہتے ہی حرام ہوجاتی ہیں۔

اب دو باتیں سمجھنی چاہئیں:

پہلی بات: تکبیر نماز کا رکن ہے یا شرط؟ جو چیزیں شیٔ کی ماہیت میں داخل ہوتی ہیں رکن کہلاتی ہیں۔ جیسے: رکوع سجدہ اور قیام وغیرہ، اور جو چیزیں خارج ہوتی ہیں اور ضروری ہوتی ہیں وہ شرط کہلاتی ہیں، جیسے: طہارت، استقبال قبلہ وغیرہ۔ پس تکبیر رکن ہے یا شرط؟ اس میں اختلاف ہے اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ نماز کے باڈر پر

---

(۱) وہ حضرات جنھوں نے اسلام اور جاہلیت کا زمانہ پایا ہے، لیکن حضور اکرم ﷺ کی زیارت سے مشرف نہیں ہوئے خواہ وہ حضور اکرم ﷺ کے عہد میں مسلمان ہوئے ہوں یا بعد میں مسلمان ہوئے ہوں وہ مخضرمین کہلاتے ہیں (تحفۃ الدرر ص:۶۹) پس عبد الرحمن بن عسیلہ مخضرم ہیں اور ان کا شمار کبار تابعین میں ہے۔

ہے، اس میں دونوں مشابہتیں جمع ہیں۔ جیسے: دھوپ اور سایہ کے درمیان سایہ کے آخر میں ایک لکیر ہوتی ہے جو دھوپ اور سایہ کا سنگم ہوتی ہے، اسی طرح تکبیر کا شروع حصہ نماز کا جز نہیں، اور رُکم پر پہنچتے ہی نماز شروع ہو جاتی ہے۔ یہی حال نماز کے آخر میں سلام کا بھی ہے۔ اس کا شروع حصہ نماز میں داخل ہے۔ اور بعد کا حصہ نماز سے خارج ہے۔ کیونکہ السلام کی میم پر نماز پوری ہو جاتی ہے۔ غرض تکبیر و تسلیم اگرچہ ذو وجہین ہیں، مگر تکبیر اشبہ بالشرائط ہے اور سلام اشبہ بالارکان ہے۔

دوسری بات: تکبیر کے کیا معنی ہیں، اس میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے عرفی معنی اللہ اکبر کہنا مراد لیتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص اسی صیغہ سے نماز میں داخل ہونا ضروری ہے کسی اور صیغہ سے نماز شروع نہیں ہوسکتی، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ الأکبر سے بھی نماز شروع کرنا درست ہے۔ کیونکہ خبر پر ال داخل ہونے سے معنی میں زیادتی پیدا ہوتی ہے پس وہ اللہ اکبر ہی کے حکم میں ہے۔ اور امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک اللہ اکبر ہی ضروری ہے اس کے علاوہ اور کسی لفظ سے نماز شروع نہیں ہوسکتی۔

اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تکبیر کے لغوی معنی لیتے ہیں۔ یعنی اللہ کی بڑائی بیان کرنا، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ ہر ذکر مشعر تعظیم سے نماز شروع ہوسکتی ہے، یعنی ہر ایسا ذکر جس سے اللہ کا بڑا ہونا سمجھا جاتا ہو، جیسے: اللہ أکبر، اللہ أعظم اور اللہ أجلُّ وغیرہ کلمات سے نماز شروع کرنا درست ہے۔

امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نزول قرآن کے وقت تکبیر کے یہی معنی تھے۔ سورۃ المدثر میں ہے: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ اور اللہ کی بڑائی بیان کیجئے۔ اور عرفی معنی چونکہ بعد میں پیدا ہوئے ہیں اس لئے ان کو نصوص میں مراد نہیں لیا جائے گا۔ جیسے: فقہاء کی اصطلاحات: فرض، واجب وغیرہ نصوص میں مراد نہیں ہوتیں کیونکہ یہ اصطلاحات بعد میں بنی ہیں۔

غرض یہ اختلاف نص فہمی کا اختلاف ہے، دلائل کا اختلاف نہیں۔ یعنی حدیث میں جو تکبیر آیا ہے اس کے عرفی معنی لئے جائیں یا لغوی؟ ائمہ ثلاثہ عرفی معنی لیتے ہیں اور اللہ اکبر کو رکن قرار دیتے ہیں۔ اور حنفیہ لغوی معنی لیتے ہیں اور ہر ذکر مشعر تعظیم سے نماز شروع کرنے کو درست قرار دیتے ہیں۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک اللہ اکبر سے نماز شروع کرنا واجب جیسی سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ یہی تعامل چلا آرہا ہے۔

قوله: تحليلها التسليم: **تحليل**: بھی مصدر ہے، اس کے معنی ہیں حلال کرنا، اور ضمیر کا مرجع نماز ہے۔ اور اضافت بمعنی فی ہے، نماز میں حلال کرنا، یعنی جو چیزیں نماز میں حرام تھیں وہ سلام پھیرتے ہی حلال ہو جاتی ہیں۔ اور تسلیم کے معنی میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے معنی ہیں: **السلام علیکم** کہنا۔ چنانچہ ان کے نزدیک اسی صیغہ سے نماز سے نکل سکتے ہیں، ان کے نزدیک یہ نماز کا آخری رکن ہے۔ کسی اور طرح سے نماز سے نکلے گا مثلاً کچھ کھالیا، پی لیا، بات کرلی، چلدیا، یا حدث کردیا تو نماز باطل ہوگئی۔ کیونکہ نماز کا آخری رکن باقی رہ گیا۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تسلیم کے معنی ہیں: دعا سلام کرنا، اور اس کے لئے اور بھی صیغے ہو سکتے ہیں، جیسے: صَباح الخیر وغیرہ۔ اور دعا سلام کرنے سے نماز اس لئے ختم ہو جاتی ہے کہ یہ چیز نماز کے منافی ہے۔ پس ہر منافی صلوٰۃ عمل سے نماز ختم ہو جائے گی، ان کے نزدیک صیغہ السلام علیکم فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، احناف نے تسلیم کی تنقیح مناط کی ہے یعنی السلام علیکم کہنے سے نماز کیوں ختم ہو جاتی ہے؟ اس وجہ سے کہ وہ منافی صلوٰۃ ہے اور ائمہ ثلاثہ نے تنقیح نہیں کی بلکہ صیغۂ سلام ہی مراد لیا ہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ صیغۂ سلام تو قرآن میں متعدد جگہ آیا ہے۔ جیسے: ﴿سَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ﴾ اور ﴿سَلاَمٌ عَلٰى إِلْيَاسِيْنَ﴾ وغیرہ۔ مگر ان کے پڑھنے سے نماز ختم نہیں ہوتی، بلکہ جب خطاب کے طور پر سلام کرے تب نماز باطل ہوتی ہے یا ختم ہوتی ہے، کیونکہ نماز میں کسی سے خطاب کرنا نماز کے منافی ہے، معلوم ہوا کہ اصل چیز جس سے نماز ختم ہوتی ہے وہ کسی عمل کا نماز کے منافی ہونا ہے۔ سلام کا صیغہ اس کے لئے متعین نہیں ہے۔

سوال: اگر کوئی کہے کہ تعامل تو صیغۂ اللہ اکبر کا بھی ہے اور صیغۂ السلام علیکم کا بھی۔ پھر احناف ایک کو سنت اور ایک کو واجب کیوں کہتے ہیں؟ سنت ترک کرنے سے نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوتا۔ اور بالقصد واجب کو ترک کرنے سے نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور وقت میں واجب الاعادہ ہوتی ہے۔ مثلاً: کسی نے سلام کے بجائے کسی سے بات چیت کر کے نماز ختم کی تو چونکہ نماز کا ایک واجب رہ گیا تو اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے اور اگر کسی نے اللہ اعظم کہہ کر نماز شروع کی تو نماز ہوگئی، اس کا اعادہ نہیں، یہ فرق کیوں ہے؟ جبکہ تعامل دونوں باتوں کا چلا آرہا ہے۔

جواب: وجہ فرق یہ ہے کہ اللہ اکبر کے علاوہ دیگر وہ کلمات جن سے نماز شروع کی جاسکتی ہے وہ سب حسن ہیں۔ یعنی اچھے کلمات ہیں، اور السلام علیکم کے علاوہ دوسرے تمام طریقے جن سے نماز ختم کی جاسکتی ہے ان میں سے بعض قبیح ہیں، جیسے: ریح خارج کرنے کے ذریعہ نماز ختم کرنا۔ اس لئے احناف نے صیغۂ سلام کو واجب قرار دیا تاکہ کوئی دوسرا طریقہ اختیار نہ کرے، اور کرے تو نماز دوبارہ پڑھے۔

ملحوظہ: یہ مسئلہ اور دیگر معرکۃ الآراء مسائل جن میں عراقی اور حجازی مکاتب فکر میں اختلاف ہوا ہے اس کا حاصل کچھ نہیں۔ جیسے: نماز میں سورۂ فاتحہ رکن ہے یا واجب؟ یہ اختلاف برائے نام ہے، کیونکہ دنیا کے سارے مسلمان نماز میں فاتحہ پڑھتے ہیں، خواہ وہ رکن مانتے ہوں یا واجب۔ اسی طرح تمام مسلمان اللہ اکبر ہی سے نماز شروع کرتے ہیں اور صیغۂ سلام ہی سے ختم کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر تو بعض نادر صورتوں ہی میں ظاہر ہوتا ہے۔ جیسے: کوئی فاتحہ پڑھنا بھول جائے تو سجدۂ سہو سے تلافی ہوگی یا نہیں؟ احناف کے نزدیک ہو جائے گی، دیگر ائمہ کے نزدیک نہیں ہوگی، تکبیر و تسلیم کے اختلاف کو بھی ایسا ہی اختلاف سمجھنا چاہئے۔

[٣-] باب ماجاء مفتاح الصلاة الطُّهور

[٣-] حدثنا هَنَّادٌ وَقُتَيْبَةُ ومَحْمُوْدُ بنُ غَيْلَانَ قَالُوا: حدثنا وَكِيْعٌ عن سُفيَانَ [ح] وَحَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الرحمنِ، نا سُفيانُ عن عبدِ اللّٰه بنِ مُحمدِ بنِ عَقِيْلٍ عن مُحمدِ بنِ الْحَنَفِيَّةِ عن عَلِيٍّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ"

قَالَ أبو عيسىٰ: هٰذَا الْحَدِيْثُ أصحُّ شيئٍ في هٰذا البابِ وَأَحْسَنُ.

وعبدُ اللّٰهِ بنُ محمدِ بنِ عَقِيْلٍ هُوَصَدُوْقٌ، وَقَدْ تَكَلَّمَ فيه بعضُ أهلِ العلمِ مِن قِبَلِ حِفْظِه، وسَمِعتُ مُحمدَ بنَ إسماعيلَ يَقُوْلُ: كَانَ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ وَإِسْحَاقُ بنُ إبراهيمَ والحُمَيْدِيُّ يَحْتَجُّوْنَ بحديثِ عبدِ الله بنِ محمدِ بنِ عقيلٍ، قال محمدٌ: وَهُوَ مُقَارِبُ الحَدِيثِ.

وفي الباب عن جابرٍ وأبي سعيدٍ.

ترجمہ: نبی ﷺ نے فرمایا: نماز کی کنجی پاکی ہے۔ اور نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، اور نماز ختم کرنے والی چیز تسلیم ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث اس باب کی صحیح ترین اور بہترین ہے۔ اور عبداللہ بن محمد بن عقیل صدوق ہیں۔ ان پر بعض علماء نے حافظہ کی کمزوری کی جانب سے کلام کیا ہے اور میں نے امام بخاری رحمہ اللہ کو فرماتے سنا ہے کہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور حمیدی: عبداللہ بن محمد بن عقیل کی حدیث سے استدلال کرتے تھے (اور) امام بخاریؒ نے فرمایا: عبداللہ مقارب الحدیث ہیں۔

قوله: عن سفیان: سفیان ثوری مدار الاسناد ہیں، ان سے لے کر آخر تک یہی ایک سند ہے اور عن سفیان کے بعد تحویل ہے، مگر ہمارے نسخوں میں ح لکھنے سے رہ گئی ہے، اور سفیان سے مراد سفیان بن سعید الثوری ہیں (نصب الرایہ ۱: ۳۰۷ میں اس کی صراحت ہے)

ملحوظہ: سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ معاصر ہیں، ثوری عمر میں اور علم وفضل میں بڑے ہیں۔ اور دونوں کے اساتذہ اور شاگردوں میں اشتراک ہے، اس لئے دونوں ایک ہی طبقہ کے راوی ہیں، ایسی صورت میں تعیین دشوار ہوتی ہے صراحت تلاش کرنی پڑتی ہے۔

قوله: هذا الحديث أصح إلى آخره: یہ وہی اصطلاح ہے جس کی وضاحت پیچھے کی جا چکی ہے کہ صحیح ترین اور بہترین ہونے کے لئے فی نفسہ اعلیٰ درجہ کی حدیث ہونا ضروری نہیں۔ جیسے: یہ حدیث ابن عقیل کی وجہ سے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔

ابن عقیل کے حالات: عبداللہ بن محمد بن عقیل متکلم فیہ راوی ہیں (۱)۔ ائمہ جرح وتعدیل میں سے بعض نے ان کی توثیق کی ہے، بعض نے ان پر جرح کی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نزدیک صدوق ہیں۔ صدوق (سچا) وہ راوی ہے جو جان بوجھ کر حدیث میں غلط بیانی نہ کرتا ہو اور صدوق کا لفظ تعدیل کے الفاظ میں سب سے ہلکا لفظ ہے۔ ابن عقیل صدوق تو تھے مگر ان کا حافظہ کچھ بہتر نہیں تھا۔ اس لئے یہ اعلیٰ درجہ کے راوی نہیں ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور حمیدی: ابن عقیل کی روایتوں سے استدلال کرتے تھے۔ اور خود امام بخاریؒ نے ان کو مقارب الحدیث کہا ہے، جس کے معنی ہیں حدیث کو قریب کرنے والا۔ یہ جرح ہے یا تعدیل اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض لوگ اس محاورہ کو جرح قرار دیتے ہیں، مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے متعدد جگہ اس محاورہ کو ثقہ کے ساتھ ملا کر استعمال کیا ہے۔ فضائل جہاد میں اسماعیل بن رافع کے بارے میں فرمایا ہے: هو ثقة وقوى ومقارب الحديث، اور کتاب الطہارۃ میں ایک جگہ افریقی ایک راوی آئے گا۔ وہاں امام ترمذیؒ نے یہ جملہ لکھا ہے رأيت محمدا يقوّى أمره ويقول: هو مقارب الحديث. اس سے معلوم ہوا کہ یہ محاورہ الفاظ تعدیل میں سے ہے، مگر معمولی درجہ کی تعدیل ہے۔ اس محاورہ کی صورت یہ سمجھنی چاہئے کہ صحیح حدیثوں کا ڈھیر ہے۔ یہ راوی اپنی حدیث لے کر اس میں رکھنے کے لئے آیا۔ ائمہ نے اس کو نہ رکھنے دیا تو وہ ڈھیر کے پاس اپنی حدیث رکھ کر چلا گیا، پس یہ شخص اپنی حدیث کو صحیح حدیثوں سے قریب کرنے والا ہوا۔

محمد بن الحنفية: یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ذی علم صاحبزادے ہیں، ان کی والدہ قبیلہ بنوحنیفہ کی تھیں۔ اس لئے ماں کی طرف منسوب کر کے محمد بن الحنفية کہلاتے ہیں۔ یہ بالاتفاق ثقہ راوی ہیں۔ یہ اپنے والد کی شجاعت کے وارث بنے تھے۔ جنگ نامہ محمد حنیف جو ایک لغو کتاب ہے وہ انہی کے جھوٹے واقعات پر مشتمل ہے۔

بابُ مايقولُ إذَا دَخَلَ الخَلاءَ

بیت الخلاء میں جانے کی دعا

الخَلاء: کے معنی ہیں: خالی مکان۔ بیت الخلاء میں لفظ بیت اردو والوں نے بڑھایا ہے تا کہ جو شخص لفظ خلاء کو نہ سمجھ سکے وہ بیت کے لفظ سے سمجھ لے، جیسے زَم زَم پر ''آب'' بڑھایا ہے حالانکہ آب اور زم زم ایک ہیں۔ پھر آب

(۱) عبداللہ بن محمد بن عقیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی حضرت عقیل رضی اللہ عنہ کے پوتے ہیں، ان کی کنیت ابو محمد ہے، ان کی والدہ کا نام زینب بنت علی ہے، یہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ امام مالک، یحییٰ قطان، ابن عیینہ، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان رحمہم اللہ نے ان پر جرح کی ہے۔ اور امام احمد، بخاری، اسحاق، حمیدی، ابن عدی اور ابن عبدالبر رحمہم اللہ نے ان کی توثیق کی ہے (تفصیلی احوال کے لئے دیکھئے تہذیب ۶: ۱۳ تقریب ص: ۳۲۱)

چونکہ فارسی لفظ تھا جس کو ہر شخص نہیں سمجھتا اس لئے لوگوں نے ایک لفظ اور بڑھایا ''آب زم زم کا پانی'' —— عربی میں الخلاء کے ساتھ لفظ بیت بڑھانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ الخلاء کے معنی ہی بیت الخلاء ہیں۔

بیت الخلاء کے لئے عربی میں تیرہ لفظ استعمال ہو چکے ہیں۔ اب چودھواں لفظ دَوْرَةُ مِیاہٍ استعمال ہو رہا ہے۔ اور پرانے لفظ چھوڑنے اور ان کی جگہ نئے لفظ استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ: چھوٹے بڑے استنجے کے لئے استعمال کئے جانے والے لفظ کنائی ہوتے ہیں۔ اپنی وضع میں شاندار ہوتے ہیں مگر کثرتِ استعمال سے اتنے خراب ہو جاتے ہیں کہ مہذب مجلس میں استعمال کے قابل نہیں رہتے، اس لئے لوگ اس لفظ کو چھوڑ کر نیا لفظ استعمال کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ جیسے اردو میں بڑے استنجے کے لئے لفظ پاخانہ اور چھوٹے استنجے کے لئے لفظ پیشاب تھا۔ یہ دونوں کنائی لفظ تھے۔ پاخانہ کی اصل ''پائین خانہ'' ہے، پائین کے معنی ہیں: پچھلا حصہ، اسی سے ''پائینتی'' ہے اور خانہ کے معنی ہیں: گھر، پس پائینِ خانہ کے معنی ہیں: گھر کا پچھلا حصہ۔ پہلے بیت الخلاء گھر کے پچھلے حصہ میں بنتے تھے۔ اور پیشاب کی اصل ہے: پیش آب، پیش کے معنی ہیں آگے، اور آب کے معنی ہیں پانی۔ پس پیشاب کے معنی ہیں: آگے کا پانی۔ دیکھئے دونوں کتنے شاندار لفظ ہیں پھر کثرتِ استعمال سے پائخانہ پاخانہ بن گیا اور پیش آب، پیشاب بن گیا، اور دونوں اتنے مبتذل ہو گئے کہ کسی مہذب مجلس میں استعمال کے لائق نہیں رہے، تو لوگوں نے ان کی جگہ اور لفظ استعمال کرنے شروع کر دیئے۔

بیت الخلاء کی دعا: اللّٰهم إني أعوذ بك من الخُبُث والخبائث: الخُبُث کی ب پر ضمہ اور جزم دونوں جائز ہیں۔ ضمہ کی صورت میں خبیث کی جمع ہے اور مراد مذکر شیاطین ہیں۔ اور خبائث سے مراد مؤنث شیاطین ہیں۔ پس دعا کا ترجمہ ہے ''اے اللہ میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں مذکر و مؤنث شریر جنات سے!'' اور الخبْث (بالسکون) مصدر ہے اس کے معنی ہیں: گندگی، ناپاکی، اب دعا کا ترجمہ ہوگا: ''اے اللہ میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں گندگی سے اور شریر مذکر و مؤنث جنات سے'' اس صورت میں مذکر شیاطین مؤنث شیاطین کے تابع ہونگے۔

مؤنث کو مذکر کے تابع کرنا تو عام بات ہے مگر کبھی مذکر کو بھی مؤنث کے تابع کرتے ہیں۔ اس کی نظیر یہ ہے: زنا کے باب میں اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا﴾ اس ارشاد میں عورت کو مقدم کیا ہے اور مرد کو تابع کیا ہے۔ اور چوری کے باب میں ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا﴾ اس میں مرد کو مقدم کیا ہے اور عورت کو تابع کیا ہے۔ اس لئے کہ زنا کے وجود میں عورت کا دخل زیادہ ہوتا ہے۔ اگر عورت راضی نہ ہو تو زنا کا وقوع مشکل ہے، زبردستی کی بات اور ہے۔ اور چوری مرد زیادہ کرتے ہیں اس لئے مرد کو مقدم کیا اور عورت کو تابع کیا۔ معلوم ہوا کہ کبھی مذکر کو بھی مؤنث کے تابع کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی مذکر: مؤنث کے تابع ہو جائیں گے۔ اور خبائث سے دونوں کو مراد لیا جائے گا۔

بیت الخلاء کی دعا کی حکمت: جنات ہم کو دیکھتے ہیں اگرچہ ہم ان کو نہیں دیکھتے۔ اور جب شرارت کا کوئی موقع آتا ہے تو اس کو شیاطین ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ ان کی شرارت سے بچنے کے لئے یہ دعا تلقین کی گئی ہے، کتاب الصلوٰۃ کے آخر میں یہ حدیث آرہی ہے **سَترُ ما بین أعینِ الجن وعَورات بنی آدمَ إذا دخل أحدهم الخلاء أن یقول: بسم اللہ** یعنی جب انسان بسم اللہ کہہ کر بیت الخلاء میں جاتا ہے تو شیاطین کو انسان کی شرمگاہ نظر نہیں آتی، اس لئے ان کے لئے کھلواڑ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس زمین پر تین مکلف مخلوقات ایک ساتھ بسی ہوئی ہیں: زمینی فرشتے، جنات اور انسان —— آسمان والے فرشتے الگ ہیں، وہ ملأ اعلی کہلاتے ہیں اور زمینی فرشتے ملأ سافل کہلاتے ہیں وہی یہاں مراد ہیں —— ان تینوں میں سب سے قدیم ملأ سافل ہیں۔ پھر جنات، پھر انسان۔ اور تینوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے آڑ کر رکھی ہے۔ پس جو مخلوق لطیف ہے اس کو کثیف مخلوق نظر آتی ہے اور کثیف کو لطیف نظر نہیں آتی، انسان سب سے زیادہ کثیف ہے کیونکہ وہ عناصر اربعہ سے پیدا کیا گیا ہے اور اس کے خمیر میں مٹی غالب ہے اور جنات بھی عناصر اربعہ سے پیدا کئے گئے ہیں مگر ان کے خمیر میں آگ غالب ہے اور مٹی آگ سے زیادہ کثیف ہے اس لئے جنات انسان سے لطیف مخلوق ہیں۔ اور زمینی فرشتے بھی عناصر اربعہ سے پیدا کئے گئے ہیں —— اور ملأ اعلی نور سے پیدا کئے گئے ہیں —— مگر ان کے خمیر میں کوئی عنصر غالب نہیں وہ چاروں عناصر کی بھاپ سے پیدا کئے گئے ہیں اور بھاپ آگ سے بھی زیادہ لطیف ہے، اس لئے زمینی فرشتے جنات سے بھی زیادہ لطیف ہیں۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ لطیف کثیف کو دیکھتا ہے مگر کثیف لطیف کو نہیں دیکھتا۔ چنانچہ فرشتوں کو جنات اور انسان دونوں نظر آتے ہیں مگر جنات اور انسانوں کو فرشتے نظر نہیں آتے۔ اسی طرح جنات کو انسان نظر آتے ہیں مگر انسانوں کو عام طور پر جنات نظر نہیں آتے۔

غرض انسان و جنات دونوں اس زمین پر ایک ساتھ رہتے ہیں۔ اور اللہ نے ان کے درمیان آڑ کر رکھی ہے۔ یہ آڑ دونوں کا کثیف و لطیف ہونا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ دو سمندر کھارا اور میٹھا ایک ساتھ بہتے ہیں۔ مگر دونوں ایک دوسرے سے نہیں ملتے، جب سمندر میں جوار بھاٹا آتا ہے اور جو ندیاں سمندر میں گرتی ہیں ان میں پانی چڑھتا ہے تو میٹھا پانی نیچے رہتا ہے اور کھارا اوپر۔ پھر کھارا اتر جاتا ہے اور میٹھا باقی رہ جاتا ہے۔ دونوں کے درمیان آڑ یہ ہے کہ میٹھا پانی بھاری ہے اور کھارا پانی ہلکا۔ جیسے پانی میں تیل ڈالا جائے تو تیل اوپر رہتا ہے کیونکہ وہ ہلکا ہے۔ اسی طرح انسان اور جنات کے درمیان میں بھی آڑ ہے۔ مگر وہ انسانوں کو دیکھتے ہیں، پس جب انسان ستر کھولتا ہے تو جنات میں جو سرکش ہیں اس سے کھلواڑ کرتے ہیں اس سے حفاظت کے لئے یہ دعا تلقین کی گئی ہے۔

فائدہ: ہمارے جد امجد آدم علیہ السلام ہیں اس لئے ہم آدمی ہیں۔ مذکر بھی اور مؤنث بھی، سب آدمی ہیں۔ اور

جنات کے جدامجد جانّ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے آگ کے آمیزہ سے پیدا کیا ہے اس لئے ان کی نسل جان اور جنات کہلاتی ہے، خواہ مذکر ہوں یا مؤنث، سب جنات ہیں، اور شیطان کے معنی ہیں سرکش۔ انسانوں میں اور جنات میں جو کافر اور شریر ہیں وہ شیاطین الانس والجن ہیں۔ اور شیطان اکبر جس کا نام عزازیل ہے، وہ جنات کا جدامجد نہیں بلکہ وہ جان کی نسل کا ایک نالائق فرد ہے۔ جیسے آدم علیہ السلام کی نسل میں فرعون، شداد اور ابوجہل نالائق افراد ہیں، انسان کی شرمگاہ کے ساتھ کھلواڑ تمام جنات نہیں کرتے بلکہ ان میں سے جو شیاطین ہیں وہی یہ حرکت کرتے ہیں اور کھلواڑ کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے یہ بات معلوم نہیں۔

مسائل: بیت الخلاء جاتے وقت اور نکلتے وقت حدیثوں میں جو دعائیں آئی ہیں وہ باہر پڑھ کر بیت الخلاء میں جانا چاہئے اور بعد کی دعا باہر نکل کر پڑھنی چاہئے اور جنگل میں قضائے حاجت کے لئے جائے تو ستر کھولنے سے پہلے اور ستر ڈھانکنے کے بعد پڑھنی چاہئیں ـــــ اور اگر کوئی شخص باہر دعا پڑھنا بھول جائے اور اندر جانے کے بعد یاد آئے تو اگر بیت الخلاء صاف ستھرا ہے جیسے فلش، جہاں بالفعل گندگی نہیں ہوتی تو وہ جنگل کے حکم میں ہے۔ ستر کھولنے سے پہلے دعا پڑھ سکتا ہے اور بعد کی دعا باہر نکل کر پڑھنی چاہئے، کیونکہ استنجے کے بعد بیت الخلاء میں بدبو ہوگی ـــــ اور اگر بیت الخلاء میں بالفعل گندگی ہو یا صفائی نہ ہونے کی وجہ سے بدبو ہو تو دعا دل میں پڑھے زبان سے نہ پڑھے کیونکہ گندگی کے قریب اللہ کا ذکر کرنا مکروہ ہے۔

فائدہ: استنجے کی جو دعائیں حدیثوں میں آئی ہیں داخل ہونے کی بھی اور نکلنے کی بھی وہ چھوٹے بڑے دونوں استنجوں کے لئے عام ہیں۔ لوگ بڑے استنجے میں تو ان کا اہتمام کرتے ہیں مگر چھوٹے استنجے کے وقت ان دعاؤں کا اہتمام نہیں کرتے، یہ ٹھیک نہیں۔ ستر چھوٹے استنجے میں بھی کھلتا ہے اور اللہ کے ذکر سے رکنا بھی ہوتا ہے۔ اور اس کی نظیر پہلے گذر چکی ہے کہ وضو کی فضیلت میں جو روایت آئی ہے اس کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے عام کیا ہے اس پر باب قائم کیا ہے: **باب ماجاء فی فضل الطهور**: پس اسی طرح یہاں بھی تعمیم کی جائے گی۔

[٤-] باب مايقول إذا دَخَلَ الخَلاَءِ

[٤-] حدثنا قُتَيبَةُ وهَنّادٌ قالا: نا وكيعٌ عن شُعبَةَ عن عبدِ العَزِيزِ بنِ صُهَيبٍ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: كَانَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا دَخَلَ الْخَلاَءَ قَالَ: اللّٰهُمَّ إِنِّيْ أَعُوْذُ بِكَ، قَالَ شُعْبَةُ: وَقَدْ قَالَ مَرَّةً أُخرىٰ: أعوذُ باللّٰهِ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبِيْثِ أَو الْخُبُثِ والْخَبَائِثِ.

وفي البابِ عن عَلِيٍّ وزيدِ بنِ أَرْقَمَ وَجَابِرٍ وابنِ مَسعودٍ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ أنسٍ أَصَحُّ شَيءٍ في هٰذا البابِ وأَحْسَنُ.

وحَديثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ في إسْنادِهِ اضْطِرَابٌ: رَوَى هِشَامُ الدَّسْتَوائِيُّ وسَعِيْدُ بنُ أبي عَرُوْبَةَ عن قَتَادَةَ، وقال سعيدٌ: عن القَاسِمِ بْنِ عَوْفٍ الشَّيْبَانيِّ عن زيدِ بنِ أرْقَمَ، وقال هِشَامٌ: عن قتادةَ عن زَيْدِ بنِ أرقمَ؛ وَرَوَاه شُعبةُ ومَعْمَرٌ عن قَتَادَةَ عن النَّضْرِ بنِ أنسٍ، وقال شُعبةُ: عن زَيْدِ بنِ أرقمَ، وقال مَعمرٌ: عن النَّضْرِ بنِ أنسٍ عن أبيه.

قال أبو عيسى سَألتُ محمداً عن هذا، فقال: يَحْتَمِلُ أن يكونَ قتادةُ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيْعًا.

[۵-] حدثنا أحمدُ بنُ عبدةَ الضَّبِيُّ، نا حمادُ بن زَيْدٍ، عن عَبدِ العزيزِ بنِ صُهَيْبٍ، عن أنسِ بنِ مالكٍ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ إذَا دَخَلَ الخلاَءَ قَالَ: اللّٰهُمَّ إِنِّيْ أَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ، هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: نبی ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے .... عبدالعزیز نے ایک مرتبہ اللّٰهم إني أعوذ بك إلخ کہا اور دوسری مرتبہ أعوذ بالله إلخ کہا۔ حضرت انس کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح اور سب سے زیادہ بہتر ہے .... اور زید بن ارقم کی حدیث (جس کا وفی الباب میں حوالہ دیا ہے) کی سند میں اختلاف ہے، ہشام دستوائی اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے روایت کی ہے۔ اور سعید نے کہا ہے: عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن أرقم، اور ہشام نے کہا ہے: عن قتادة عن زيد بن أرقم، اور شعبہ اور معمر نے (بھی) یہ حدیث قتادہ سے روایت کی ہے، وہ نضر بن انس سے روایت کرتے ہیں، اور شعبہ نے کہا ہے: عن زيد بن أرقم، اور معمر نے کہا ہے: عن النضر بن أنس عن أبيه......... امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا: ہوسکتا ہے قتادہ نے دونوں ہی سے یہ روایت سنی ہو (اس کے بعد عبد العزیز کے شاگرد حماد بن زید کی سند سے روایت لکھی ہے)

قوله: إذا دخل الخلاء: یہاں اراد پوشیدہ ہے۔ عربی میں یہ تقدیر عام ہے۔ جیسے: **إذا قمتم إلى الصلوٰة أي أردتم القيام.**

قوله: حديث زيد بن أرقم: حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی حدیث کی امام ترمذی رحمہ اللہ نے تخریج نہیں کی وفی الباب میں اس کا حوالہ دیا ہے، اور اس کے بارے میں ہوائی بحث کی ہے۔ اس حدیث کی درج ذیل چار سندیں ہیں۔

(۱) **سعيد عن قتادة عن القاسم عن زيد.** (۲) **هشام عن قتادة عن زيد.**

(۳) **شعبة عن قتادة عن النضر بن أنس عن زيد بن أرقم** (۴) **معمرٌ عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبيه.**

حضرت قتادہ کے شاگردوں میں تین اختلاف ہیں: (۱) قتادہ اور زید بن ارقم کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ (۲)

واسطہ ہے تو کس کا ہے، قاسم کا یا نضر کا؟ (۳) اور یہ حدیث کس کے مسانید میں سے ہے حضرت زیدؓ کے یا حضرت انس رضی اللہ عنہ کے؟

فیصلہ: بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت انس کے مسانید میں سے نہیں ہے، معمر نے جو سند کے آخر میں عن أبیہ کہا ہے وہ انکا وہم ہے ـــــ اور قتادہ اور حضرت زید کے درمیان واسطہ بہر حال ضروری ہے کیونکہ قتادہ کا حضرت زید سے لقاء اور سماع نہیں۔ پس ہشام دستوائی کی سند منقطع ہے ـــــ باقی دو سندوں کو امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح قرار دیا ہے کہ درمیانی واسطہ قاسم اور نضر دونوں کا ہوسکتا ہے۔ دونوں نے یہ حدیث حضرت زید سے سنی ہو پھر دونوں سے قتادہ نے سنی ہو یہ بات ممکن ہے۔

فائدہ (۱): سعید بن ابی عروبہ کی روایت ابن ماجہ میں ہے اور شعبہ کی منقطع روایت بھی ابن ماجہ اور ابوداؤد میں ہے۔ اور معمر کی روایت جس میں وہم ہے بیہقی کی سنن کبری ۱:۹۶ میں ہے۔

فائدہ (۲): اضطراب کے لغوی معنی ہیں: ہلنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: اختلاف، اور اختلاف کبھی متن میں ہوتا ہے اور کبھی سند میں۔ اگر بڑے محدثین غور وفکر کر کے اختلاف ختم کر دیں تو روایت قابل استدلال ہوجاتی ہے، جیسے حضرت زید کی حدیث کا اضطراب محدثین نے ختم کر دیا ہے اور اگر محدثین اضطراب ختم نہ کرسکیں تو وہ حدیث مضطرب کہلاتی ہے اور مضطرب حدیث ضعیف ہوتی ہے۔

بابُ مَایَقُوْلُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلاَءِ

بیت الخلاء سے نکلنے کی دعا

استنجے کے بعد کی ایک دعا ابن ماجہ (ص:۲۶) میں آئی ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ جب بیت الخلاء سے نکلتے تھے تو یہ دعا پڑھتے تھے: **الْحَمْدُ للهِ الَّذِیْ أَذْهَبَ عَنِّی الأَذٰی وَعَافَانِیْ**. دوسری دعا یہاں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ جب بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: **غُفْرَانَكَ**، الٰہی! معاف فرما۔ انسان جب تک بیت الخلاء میں رہتا ہے اللہ کے ذکر سے رکا رہتا ہے۔ اور اللہ کی نعمتیں بندے پر ہر وقت برستی ہیں ان نعمتوں کا تقاضہ ہے کہ بندہ ہر وقت اللہ کے ذکر میں مشغول رہے۔ ایک لمحہ بھی غافل نہ ہو۔ اور قضائے حاجت انسان کی مجبوری ہے وہ اس وقت میں ذکر نہیں کرسکتا اس کوتاہی پر اگرچہ وہ بدرجۂ مجبوری ہے غفرانك کے ذریعہ معافی مانگی گئی ہے۔ بندہ عرض کرتا ہے: خدایا! جو غفلت میری طرف سے پائی گئی اس کوتاہی کا میں معترف ہوں اور بخشش طلب کرتا ہوں، مجھے معاف فرما!

اور غفرانك: عاملِ محذوف کا مفعول مطلق ہے، رضی کہتے ہیں: چار جگہ مفعول مطلق کے عامل کو حذف کرنا واجب

ہے: اول: جب مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہو، جیسے: وعدَ الله. دوم: جب مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہو، جیسے: سبحانَ اللّٰہِ (پاکی اللہ پر واقع ہوتی ہے) سوم: جب مصدر کے بعد فاعل حرف جر کے ساتھ لایا جائے، جیسے: بُؤسًا لك (تیرے لئے تنگ حالی ہو) چہارم: جب مصدر کے بعد مفعول حرف جر کے ساتھ لایا جائے، جیسے: شُکْرًا لك (شرح الکافیہ ص:۱۱۶) اور غفران مصدر ہے اس کی اضافت ك: ضمیر فاعل کی طرف ہے اس لئے عامل وجوبًا محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے اغفِرْ غفرانك.

[٥-] باب مايقول إذا خَرَج من الخلاء

[٦-] حدثنا محمدُ بنُ حُمَيْدِ بنِ إسْمَاعيلَ، نا مالكُ بنُ إسْمَاعيلَ، عن إسرائيلَ، عن يُوسُفَ بنِ أبي بُرْدَةَ، عن أبيه، عن عائشةَ، قالت: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم إذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قال: غُفْرَانَكَ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حَسَنٌ غريبٌ، لانَعرِفُه إلَّا مِن حديثِ إسرائيلَ عن يُوسفَ بنِ أبي بُردةَ؛ وأبو بُردةَ بنُ أبي مُوسٰى: اسْمُه عامِرُ بنُ عبدِ اللّٰهِ بنِ قيسِ الأشْعَرِيُّ.

ولا يُعرَفُ في هذا الباب إلا حديثُ عائشةَ.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: جب نبی ﷺ بیت الخلاء سے نکلتے تو فرماتے: غفرانك (الٰہی! معاف فرما!) امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے، ہم اس کو اسرائیل عن یوسف بن ابی بردہ کی سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے نہیں جانتے، اور ابو بردہ کا نام عامر بن عبداللہ بن قیس اشعری ہے۔ اور اس باب میں حضرت عائشہ کے علاوہ کسی سے روایت نہیں جانی گئی۔

تشریح:

(۱) امام ترمذی کے استاذ کے نام میں تصحیف ہوئی ہے اس میں ''بن حمید'' زائد ہے۔ صحیح نام محمد بن اسماعیل ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ ہیں، اور یہ غلطی قدیم سے چلی آرہی ہے اور پرانی غلطی باقی رکھی جاتی ہے اور اس پر تنبیہ کی جاتی ہے کیونکہ جن غلطیوں کا تذکرہ شرحوں میں آگیا ہے ان کی اگر تصحیح کردی جائے گی تو شرح کا سمجھنا مشکل ہوجائے گا —— اور اگر تصحیح کرکے چھاپا جائے تو حاشیہ میں تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ پہلے یہ تھا۔

(۲) اور امام ترمذی کے استاذ الاستاذ مالک بن اسماعیل نَہدی ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ حماد بن ابی سلیمان کے نواسے ہیں، اور نہایت اعلیٰ درجہ کے راوی ہیں۔ صحاح ستہ میں ان کی روایات ہیں۔

(۳) امام ترمذی نے اس حدیث پر حسن غریب ہونے کا حکم لگایا ہے۔ غریب بایں معنی ہے کہ اسرائیل سے آخر

تک یہی ایک سند ہے۔ مگر یہ حدیث فی نفسہ اعلی درجہ کی ہے اس پر صرف حسن کا حکم لگانا ٹھیک نہیں بلکہ صحیح ہے۔

(۴) امام ترمذی رحمہ اللہ تصحیح حدیث کے سلسلہ میں نرم ہیں، وہ ایسی حدیثوں کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں جو صحیح کے درجہ کی نہیں ہوتیں۔ اور دوسری طرف غایت درجہ محتاط بھی ہیں، ہر وقت ان کے پیش نظر حدیث من کذب علیّ متعمدًا رہتی ہے۔ چنانچہ وہ بعض حدیثوں کو ان کا واقعی حق نہیں دیتے، بلکہ جہاں کسی حدیث کی دو سندیں ہوتی ہیں اور ایک میں کوئی کمزوری ہوتی ہے تو وہ اسی کو اصح کہتے ہیں، آپ کا یہ مزاج ٹھیک نہیں۔ ہر حقدار کو اس کا واجبی حق دینا انصاف ہے۔ آگے بار بار اس کا تذکرہ آئے گا۔

(۵) امام ترمذی کا یہ ارشاد کہ اس باب میں صرف حضرت عائشہ کی حدیث ہے، یہ بات بھی مطابق واقعہ نہیں۔ اس باب میں حضرت عائشہ کی حدیث کے علاوہ پانچ دیگر صحابہ کی روایات بھی ہیں[۱]

دیگر دعائیں: (۱) الحمدُ لله الّذی اَذهَبَ عَنِّی الأذیٰ وَعَافَانِی: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھ سے تکلیف دہ چیز دور کردی، اور مجھے عافیت بخشی (یہ دعا ابن ماجہ اور نسائی میں ہے) ـــــ (۲) الحمدُ لله الّذی أخرَجَ عَنِّی ما یُؤذِینِی وأمسَكَ عَلَیَّ ما یَنفَعُنِی: اللہ کا شکر ہے کہ اس نے میرے اندر سے وہ چیز نکال دی جو مجھے تکلیف پہنچاتی ہے اور وہ چیز باقی رکھی تو میرے لئے مفید ہے (یہ دعا دارقطنی وغیرہ میں ہے)

بابٌ فی النَّهیِ عن استِقبَالِ القِبلَةِ بِغَائِطٍ أوْ بَوْلٍ

چھوٹا بڑا استنجاء کرتے وقت کعبہ کی طرف منہ اور پیٹھ کرنے کی ممانعت

یہ معرکۃ الآراء مسئلہ ہے، اور اس میں اختلاف نص فہمی کا نہیں بلکہ دلائل کا ہے، اور معرکۃ الآراء مسائل ہم تین مرحلوں میں بیان کرتے ہیں۔ سب سے پہلے ائمہ کے مذاہب بیان کئے جاتے ہیں۔ پھر باب سے تعلق رکھنے والی بنیادی روایات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی وضاحت کی جاتی ہے کہ ائمہ مجتہدین نے ان روایات سے کس طرح مسئلہ اخذ کیا ہے؟ اور ہر ایک نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

مذاہبِ ائمہ: اس مسئلہ میں بہت سے اقوال ہیں، ہم صرف ضروری اقوال بیان کرتے ہیں:

۱- حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس باب میں چار قول منقول ہیں: (الف) استقبال واستدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں ـــــ مطلقاً کا مطلب ہے: صحراء (کھلی جگہ) ہو یا بنیان (عمارت) دونوں جگہ استقبال واستدبار

(۱) وہ پانچ صحابہ جو بیت الخلاء سے نکلنے کے وقت کی دعا روایت کرتے ہیں یہ ہیں: حضرت انس، حضرت ابوذر غفاری، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، اور حضرت سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم (کشف النقاب ۱: ۲۲۸)

مکروہ تنزیہی ہیں ـــــ (ب) دونوں مطلقاً مکروہ تحریمی ہیں اور یہی قول مفتی بہ ہے ـــــ (ج) استدبار مطلقاً جائز ہے اور استقبال مطلقاً مکروہ تحریمی ہے ـــــ (د) استدبار صرف بنیان میں جائز ہے اور استقبال دونوں جگہ ناجائز ہے ـــــ یہ قول درحقیقت امام ابویوسف رحمہ اللہ کا ہے۔ مگر حکماً یہ قول بھی امام اعظم کا شمار کیا جاتا ہے۔

۲- امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک استقبال واستدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں اور صحراء میں ناجائز ہیں۔

۳- امام احمد رحمہ اللہ سے تین قول مروی ہیں: (الف) امام شافعی اور امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے موافق، یعنی دونوں باتیں بنیان میں جائز ہیں اور صحراء میں ناجائز (ب) احناف کے مفتی بہ قول کے موافق، یعنی دونوں باتیں مطلقاً مکروہ تحریمی ہیں۔ (ج) استدبار مطلقاً جائز ہے اور استقبال مطلقاً ناجائز۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے آپ کا یہی قول بیان کیا ہے۔

۴- داؤد ظاہری، ربیعۃ الرائی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک استقبال واستدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں۔

باب کی حدیثیں: اس باب میں سب سے قوی روایت حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی ہے جو بخاری ومسلم میں مروی ہے، وہ روایت درج ذیل ہے:

پہلی حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''جب تم نشیبی زمین میں آؤ'' ـــــ غائط کے اصل معنی ہیں: نشیبی زمین، قضاء حاجت کے لئے لوگ جنگل میں جاتے تھے تو پردہ کے لئے نشیبی جگہ تلاش کرتے تھے۔ مراد بیت الخلاء جانا ہے ـــــ ''تو بڑے اور چھوٹے استنجے میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرو نہ پیٹھ بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ یا پیٹھ کرو''

حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم لوگ ملک شام میں آئے، ہم نے وہاں بیت الخلاء قبلہ رخ بنے ہوئے پائے، ہم ان میں بہ تکلف گھوم کر بیٹھتے تھے۔ یعنی حتی الامکان استقبال واستدبار سے بچنے کی کوشش کرتے تھے، اور اللہ سے استغفار کرتے تھے۔

دوسری حدیث: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ میں ایک دن اپنی بہن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر کی چھت پر چڑھا ـــــ اس وقت حضور اکرم ﷺ بیت الخلاء میں تھے اور حضرت ابن عمر اس سے واقف نہیں تھے، اور بیت الخلاء کی چھت نہیں تھی ـــــ پس اچانک میری نظر پڑی، میں نے حضور اکرم ﷺ کو اس طرح قضاء حاجت کرتے دیکھا کہ آپ کا منہ شام کی طرف تھا اور پیٹھ کعبہ کی طرف تھی (یہ روایت بھی اعلی درجہ کی ہے اور اگلے باب میں آرہی ہے)

تیسری حدیث: حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔ یہ بھی اگلے باب میں آرہی ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے ہم کو پیشاب کرتے وقت قبلہ کی جانب منہ کرنے سے منع کیا تھا، پھر میں نے نبی

ﷺ کو انتقال سے ایک سال پہلے قبلہ کی جانب منہ کر کے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا —— یہ روایت اگرچہ اعلی درجہ کی نہیں ہے، مگر ضعیف بھی نہیں ہے، حسن کے درجہ کی ہے۔

چوتھی حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ایک مرتبہ نبی ﷺ کی مجلس میں اس بات کا تذکرہ آیا کہ لوگ قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: استقبلوا بمقعدتی القبلة میری نشست گاہ قبلہ کی طرف کردو یعنی اس طرح کردو کہ پیٹھ قبلہ کی طرف ہو (ابن ماجہ ص: ۲۷) —— یہ روایت قابل استدلال نہیں، کیونکہ اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہے جو ضعیف راوی ہے۔ علامہ ذہبی نے اس کو منکر کہا ہے، اور ابن حزم نے اس کو مجہول کہا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ خالد کا استاذ عراک بن مالک حضرت عائشہؓ سے اس حدیث کو بلاواسطہ روایت کرتا ہے یا بالواسطہ؟ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو مضطرب قرار دیا ہے۔

علاوہ ازیں یہ روایت محکم المراد بھی نہیں، کیونکہ نبی ﷺ کے ارشاد استقبلوا بمقعدتی القبلة کے دو مطلب ہوسکتے ہیں: (۱) بیت الخلاء میں بیٹھنے کا رخ بدل دو، اس طرح کہ قضاء حاجت کے وقت آپؐ کی پیٹھ قبلہ کی جانب ہو (۲) مسجد وغیرہ میں آپؐ کی نشست گاہ اس طرح رکھی جائے کہ پیٹھ قبلہ کی طرف ہو۔ تاکہ لوگ جان لیں کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف مخصوص حالت میں ہے ہر وقت نہیں —— پہلی صورت میں یہ روایت زیر بحث مسئلہ سے متعلق ہوگی اور دوسرے مطلب کی صورت میں یہ روایت اس مسئلہ سے متعلق نہیں۔

مجتہدین کے استدلالات:

۱- ربیعۃ الرائی، داؤد ظاہری اور اصحاب ظواہر ان روایات کو ناسخ ومنسوخ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک ممانعت کی روایات منسوخ اور جواز کی روایات ناسخ ہیں، کیونکہ ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان میں نبی ﷺ کا استدبار کرنا ثابت ہے۔ پس وہی حکم استقبال کا بھی ہوگا اور جابرؓ کی روایت سے صحراء میں نبی ﷺ کا پیشاب کرتے وقت استقبال کرنا ثابت ہے۔ پس وہی حکم استدبار کا بھی ہوگا اور جب دونوں کا مطلقاً جواز ثابت ہوا تو ممانعت کی روایات منسوخ ہوگئیں۔

دیگر ائمہ ان روایات میں نسخ نہیں مانتے وہ دو باتیں کہتے ہیں:

(۱) حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت عہد فاروقی کی ہے، جب شام فتح ہوا اور اسلامی لشکر بستی میں داخل ہوا تو اس نے سرکاری عمارتوں میں قیام کیا، وہاں جو بیت الخلاء بنے ہوئے تھے وہ قبلہ رخ تھے۔ صحابہ نے مجبوراً ان کو استعمال کیا اور استقبال یا استدبار سے بچنے کے لئے گھوم کر بیٹھتے تھے، اگر ممانعت کی روایات منسوخ ہوتیں تو اس تکلف کی کیا ضرورت تھی؟

(۲) اگر ممانعتُ منسوخ ہوگئی تھی تو ضروری تھا کہ نبی ﷺ امت کو اس کی اطلاع کرتے، محض چھپ کر عمل نہ کرتے، جبکہ ایک بھی روایت ایسی اطلاع دہی کی نہیں ہے۔

۲- اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کا مدار حضرت ابوایوب انصاری کی حدیث پر ہے، اس لئے کہ وہ قولی روایت ہے اور قولی اور فعلی روایات میں جب تعارض ہوتا ہے تو احناف قولی روایت کو لیتے ہیں، اور فعلی روایت کی تاویل کرتے ہیں۔ لِأنَّ أحادیثَ الأفعالِ یَتطرَّقُ إلیها الاحتِمال، یعنی فعلی روایات میں احتمالات نکل سکتے ہیں، مثلاً: یہ احتمال کہ اچانک دیکھنے کی صورت میں ابن عمرؓ سے چوک ہوگئی ہو اور وہ بالکل صحیح سمت کا اندازہ نہ کر سکے ہوں، یا یہ احتمال کہ یہ نبی ﷺ کی خصوصیت ہو، اور ممانعت صرف امت کے لئے ہو۔ اس لئے کہ آپؐ کعبہ سے افضل ہیں اور اعلی کے ذمہ ادنی کی تعظیم نہیں ہوتی، یا یہ احتمال کہ آپؐ گھوم کر بیٹھے ہوں، جیسے صحابہ ملک شام میں اسی طرح بیٹھتے تھے اور اچانک دیکھنے والا اس کا اندازہ نہیں کر سکتا —— اور حضرت جابرؓ کی روایت کا جواب ضروری نہیں، کیونکہ وہ اعلی درجہ کی نہیں ہے۔ نیز وہ بھی فعلی روایت ہے اس میں بھی احتمال نکل سکتے ہیں۔ مثلاً: یہ احتمال کہ بے پردگی سے بچنے کے لئے مجبوراً آپ نے ایسا کیا ہو، یا یہ احتمال کہ یہ آپ کی خصوصیت ہو۔

علاوہ ازیں احناف جب مُحرِم اور مبیح روایات میں تعارض ہوتا ہے تو مُحرِم روایات کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔ اور حضرت ابوایوبؓ کی روایت مُحرِم یعنی ممانعت کرتی ہے اور دوسری دو روایتیں مبیح یعنی جواز ثابت کرتی ہیں۔ پس احتیاط اولیٰ ہے اور وہ مُحرِم روایات کو لینے میں ہے۔

۳- اور ائمہ ثلاثہ ابن عمرؓ کی حدیث سے حضرت ابوایوبؓ کی حدیث میں تخصیص کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک فعلی روایت قولی روایت سے اقوی ہوتی ہے، کیونکہ قولی روایت میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے، اور فعلی میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔
اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عمر کی روایت سے بنیان میں استدبار کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ استقبال کو اس پر قیاس کرتے ہیں، اور بنیان میں دونوں کا جواز ثابت کرتے ہیں۔ اور امام احمد رحمہ اللہ قیاس نہیں کرتے صرف استدبار کا جواز ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس قدر مضمون کو یہ حضرات ابوایوبؓ کی حدیث میں سے خاص کرتے ہیں اور اس کا باقی حکم برقرار رکھتے ہیں۔ یعنی صحراء میں دونوں چیزیں ممنوع ہیں، اور امام احمدؒ کے نزدیک بنیان میں بھی استقبال ممنوع ہے صرف استدبار جائز ہے۔

۴- اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی روایت سے صرف استدبار کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ پس بنیان اور صحراء دونوں میں استدبار کی اجازت ہے، بنیان کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں، اور استقبال مطلقاً ممنوع ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ بڑے استنجے میں ناپاکی نیچے کی طرف جاتی ہے اس لئے اس میں کعبہ کی کچھ توہین نہیں اور چھوٹے استنجے میں ناپاکی کعبہ کی طرف جاتی ہے اس لئے اس میں کعبہ کی اہانت ہے۔ چنانچہ وہ مطلقاً ممنوع ہے۔

[٦-] باب في النهي عن اسْتِقْبَالِ القبلة بغائط أو بول

[٧-] حدثنا سَعيدُ بنُ عبدِ الرحمنِ المَخْزُوْمِيُّ، نا سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن عَطَاءِ بنِ يَزِيْدَ اللَّيْثِيِّ عن أبي أيوبَ الأَنْصَارِيِّ قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوْا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، ولَا تَسْتَدْبِرُوْهَا، ولكِنْ شَرِّقُوْا أَوْ غَرِّبُوْا" قال أبو أيوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنا مَرَاحِيْضَ قد بُنِيَتْ مُستقبَلَ القبلةِ، فَنَنْحَرِفُ عنها ونَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ.

وفي البابِ: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الحارثِ، ومَعقِلِ بنِ أبي الهَيْثَمِ، ويُقال: مَعقِلُ بنُ أبي مَعْقِلٍ، وأبي أسامَةَ، وأبي هُريرةَ، وسَهْلِ بنِ حُنَيْفٍ.

قال أبو عيسى: حَديثُ أبي أيوبَ أَحْسَنُ شيئٍ في هذا البابِ وأصحُّ.

وأبوأيوبَ: اسْمُه خالدُ بنُ زَيْدٍ؛ والزُّهرِيُّ: اسْمُهُ مُحمدُ بنُ مُسْلِمِ بنِ عُبيدِ اللّٰهِ بنِ شهابٍ الزهريُّ، وكُنْيَتُهُ أبوبكرٍ.

قال أبو الوَلِيْدِ المَكِّيُّ: قال أبُو عبدِ اللّٰهِ الشَّافعيُّ: إِنَّمَا مَعنىٰ قَوْلِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: "لاتَسْتَقْبِلُوْا الْقِبْلَةَ بغَائِطٍ ولَا بَوْلٍ ولا تَسْتَدْبِرُوْهَا": إِنَّمَا هٰذا في الفَيَافِيْ، فَأَمَّا في الكُنُفِ المَبْنِيَّةِ لَهُ رُخْصَةٌ في أن يَّسْتَقْبِلَهَا؛ وهٰكَذَا قالَ إسحاقُ.

وقال أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: إِنَّمَا الرُّخْصَةُ مِنَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في اسْتِدْبَارِ القِبْلَةِ بغَائِطٍ أوبَوْلٍ، فَأَمَّا اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ: فَلَا يَسْتَقْبِلُهَا، كَأَنَّهُ لم يَرَ في الصَّحراءِ ولا في الكَنِيْفِ أَنْ يَسْتَقْبِلَ القبلةَ.

ترجمہ: (حدیث شریف کا ترجمہ گذر چکا) اورابوایوب کا نام خالد بن زید ہےاورامام زہری کا نام محمد بن مسلم الی آخرہ ہے۔اوران کی کنیت ابوبکر ہے(امام شافعی کے شاگرد) ابوالولید مکی کہتے ہیں: امام شافعیؒ نے فرمایا: حدیث لاتسقبلوا میں مرادصحراء ہی ہے، رہی وہ عمارتیں جو استنجا کے مقصد کے لئے بنائی گئی ہیں یعنی بیت الخلاء تو ان میں استقبال کی بھی اجازت ہے۔یہی بات حضرت اسحاق کہتے ہیں۔یعنی یہ دونوں حضرات بنیان میں استقبال کواستدبار پر قیاس کرتے ہیں۔اورامام احمد نے فرمایا: نبی ﷺ کی طرف سے اجازت صرف استدبار کی ہے،خواہ بڑے استنجے میں ہوخواہ چھوٹے استنجے میں۔رہا استقبال تو آدمی بیت اللہ کا استقبال نہ کرے،گویا امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک استقبال جائز نہیں نہ صحراء میں نہ بیت الخلاء میں۔

۱- شَرِّقوا أو غَرِّبُوْا کا حکم مدینہ والوں کے لئے ہےاوران لوگوں کے لئے ہے جوکعبہ سے شمال یا جنوب کی جانب میں رہتے ہیں،اور جولوگ کعبہ سے مشرق یامغرب کی جانب رہتے ہیں جیسے ہم لوگ مشرق میں رہتے ہیں ان

کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ جنوب یا شمال کی طرف منہ یا پیٹھ کریں۔

۲- مراحیض: مرحاض کی جمع ہے۔ رحض (ف) الثوب کے معنی ہیں کپڑا دھونا اور مراد بیت الخلاء ہے، کیونکہ وہاں پانی سے استنجا کیا جاتا ہے ـــــ الفیافی: الفَیْفاءُ کی جمع ہے، جنگل، بیابان، اور کھلے میدان کو الفَیْفُ اور الفَیْفاءُ کہتے ہیں ـــــ اور کُنُف (نون کے ضمہ اور سکون کے ساتھ) کنیفٌ کی جمع ہے اس کے اصل معنی ہیں: پردہ، مراد پائخانہ ہے، کیونکہ وہ باپردہ ہوتا ہے۔

[۷-] بابُ مَاجاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِیْ ذلك

[۸-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشّارٍ ومُحمدُ بنُ المُثَنّٰی، قالا: نا وَهْبُ بنُ جَرِیْرٍ، نا أبی، عن مُحمدِ بن إسحاق، عن أبانَ بنِ صَالِحٍ، عن مُجاهِدٍ، عن جَابِرِبنِ عبدِ اللّٰهِ، قال:نَهَی النَّبِیُّ صلی اللّٰه علیه وسلم أن نَّسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِبَوْلٍ، فَرَأَیْتُهُ قَبْلَ أَن یُّقْبَضَ بِعَامٍ یَسْتَقْبِلُهَا.

وفی البابِ: عن أبی قَتَادَةَ وَعائِشَةَ وَعَمَّارٍ.

قال أبو عیسیٰ: حَدیثُ جابرٍ فی هذا البابِ حدیثٌ حسنٌ غریبٌ.

[۹-] وقَد رَوٰی هٰذَا الحدیثَ ابنُ لَهِیْعَةَ عن أبی الزُّبَیْرِ عن جَابرٍ عن أبی قَتَادَةَ أَنَّهُ رَأَی النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم یَبُوْلُ مُستقبِلَ القِبْلَةِ، أَخبرَنَا بِذلك قُتَیْبَةُ قَالَ: أَنَا ابْنُ لَهِیْعَةَ.

وحدیثُ جابرٍ عن النبیِّ صلی اللّٰه علیه وسلم أَصَحُّ مِن حدیثِ ابنِ لَهِیْعَةَ، وابنُ لَهِیْعَةَ ضعیفٌ عند أهلِ الحدیثِ، ضَعَّفَه یحیی بنُ سعیدِ القَطَّانُ وغیرُه.

[۱۰-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ عن عُبیدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ عن محمدِ بن یَحْیَیٰ بنِ حِبَّانَ عن عَمِّهِ واسِعِ بنِ حِبَّانَ عن ابنِ عمرَ قَالَ: رَقِیْتُ یومًا علی بیتِ حَفْصَةَ، فَرأَیْتُ النبیَّ صلی اللّٰه علیه وسلم علی حاجَتِه مُستقبِلَ الشَّامِ، مُستدبِرَ الْکَعْبَةِ: هذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

ترجمہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع فرمایا تھا، پھر میں نے آپؐ کو وفات سے ایک سال پہلے قبلہ کی طرف پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ـــــ امام ترمذی فرماتے ہیں: اس باب میں حضرت جابر کی حدیث حسنٌ غریبٌ ہے اور اس حدیث کو ابن لہیعہ، ابوالزبیر سے روایت کرتے ہیں، وہ حضرت جابر سے، وہ حضرت ابوقتادہ سے کہ انھوں نے نبی ﷺ کو قبلہ کی طرف منہ کرکے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ہے ہم سے یہ حدیث قتیبہ نے بیان کی، انھوں نے کہا کہ ہمیں ابن لہیعہ نے خبر دی ـــــ اور حضرت جابر کی حدیث نبی ﷺ سے صحیح تر ہے ابن لہیعہ کی حدیث سے، اور ابن لہیعہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یحییٰ قطان وغیرہ نے

ان کی تضعیف کی ہے (مصری نسخہ میں مِن قبل حفظه بھی ہے یعنی حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے تضعیف کی ہے) —— ابن عمرؓ کہتے ہیں: میں ایک دن حفصہؓ کے گھر پر چڑھا پس میں نے نبی ﷺ کو قضاء حاجت کرتے ہوئے دیکھا درانحالیکہ آپ کا منہ شام کی طرف تھا، اور پیٹھ کعبہ کی طرف تھی، یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔

تشریح:

۱- یہ اوپر والے باب کا مقابل باب ہے۔ اوپر والا باب عراقی فقہاء (حنفیہ) کے لئے تھا اور ان کا جو مستدل تھا یعنی حضرت ابوایوب انصاری کی روایت اس میں ائمہ ثلاثہ جو تخصیص کرتے ہیں اس کو بھی امام شافعی کا قول لا کر واضح کیا تھا۔ اب یہ باب حجازی فقہاء (ائمہ ثلاثہ) کے لئے ہے —— اور ذلك کا مشار الیہ استقبال واستدبار ہے اور اس کے جواز کی اصل دلیل ابن عمر کی روایت ہے جو باب کے آخر میں آئی ہے۔

۲- حضرت جابر کی روایت اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ حسن کے درجہ کی ہے، اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں جو پہلے مدینہ میں رہتے تھے پھر عراق میں فروکش ہوگئے تھے۔ یہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ امام بخاریؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے، اور یحییٰ قطانؒ، سلیمان تیمیؒ، اور امام مالکؒ وغیرہم نے ان پر جرح کی ہے، امام مالکؒ نے تو ان پر بہت سخت جرح کی ہے مگر ائمہ نے اس کو معاصرانہ چشمک کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ ہمارے اکابر نے محمد بن اسحاق کو من رُواة الحِسان مان لیا ہے مگر وہ تدلیس کرتے تھے یعنی اپنے ضعیف استاذ کا نام چھپاتے تھے[1] اور ایسے

(۱) تدلیس دو وجہ سے کی جاتی ہے۔ ایک: غرض فاسد سے یعنی کسی محدث کا استاذ معمولی درجہ کا ہو اور استاذ کا استاذ عالی رتبہ ہو، اور محدث کو اس معمولی استاذ سے روایت کرنے میں شرم محسوس ہوتی ہو تو وہ اس کو حذف کردیتا تھا اس مقصد سے تدلیس حرام ہے۔ دوم: کوئی محدث اختصار کے لئے استاذ کو حذف کرتا تھا جیسا کہ بعض اکابر محدثین نے ایسا کیا ہے، اس کی گنجائش ہے۔ اور تدلیس کی بہت سی صورتیں ہیں، مگر مشہور قسمیں تین ہیں، تدلیس الاسناد، تدلیس الشیوخ، اور تدلیس التسویہ۔

تدلیس الاسناد: یہ ہے کہ محدث کسی حدیث کو ایسے شخص سے روایت کرے جو اس کا ہم عصر ہے مگر اس سے ملاقات نہیں ہوئی یا ملاقات تو ہوئی ہے مگر اس سے کوئی حدیث نہیں سنی، یا حدیث تو سنی ہے مگر یہ حدیث جو بیان کررہا ہے وہ نہیں سنی، یہ حدیث اس شیخ کے کسی معمولی یا ضعیف شاگرد سے سنی ہے اور اس واسطہ کو حذف کرکے شیخ سے اس طرح روایت کرتا ہے کہ سماع کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ جیسے بقیة بن الولید اور ولید بن مسلم کی تدلیس، تدلیس کی یہ قسم مذموم اور ناجائز ہے۔

تدلیس الشیوخ: یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کا ذکر غیر معروف نام سے یا غیر معروف کنیت سے یا غیر معروف نسبت سے یا غیر معروف صفت سے کرے، تاکہ لوگ اس کو پہچان نہ سکیں، کیونکہ وہ ضعیف یا معمولی درجہ کا راوی ہے۔ تدلیس کی یہ صورت بھی نامناسب ہے، مگر ناجائز نہیں۔ ←

راوی کا عنعنہ معتبر نہیں ہوتا، اور وہ یہ روایت ابان سے بصیغۂ عن کرتے ہیں اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کی روایت کو حسن غریب قرار دیا ہے اور غریب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن اسحاق سے آخر تک اس حدیث کی یہی ایک سند ہے۔

۳- اس حدیث کو عبداللہ بن لہیعہ ایک دوسری سند سے روایت کرتے ہیں اور وہ سند حضرت جابر پر نہیں رکتی بلکہ حضرت ابوقتادہ تک پہنچتی ہے۔ مگر یہ سند صحیح نہیں، اس لئے کہ عبداللہ بن لہیعہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، اور ان کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ ان کی کتابیں جل گئی تھیں، چنانچہ بعد میں وہ اپنے حافظہ سے حدیثیں بیان کرتے تھے اس لئے بعض روایات کی سندوں میں ان سے غلطی ہوگئی ہے اس حدیث کی سند کو جو انھوں نے ابوقتادہ تک پہنچایا ہے یہ بھی ان کی غلطی ہے۔

۴- ائمہ ثلاثہ نے ابن عمر کی حدیث کو مستدل بنایا ہے اور حضرت جابر کی حدیث سے صرف نظر کیا ہے۔ احناف دونوں کی تاویل کرتے ہیں، کیونکہ دونوں فعلی روایتیں ہیں، احناف کی تاویل کا تذکرہ پہلے آچکا ہے۔

بابُ النَّهْيِ عن الْبَوْلِ قَائِمًا

کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا جواز

یہ دو باب یکے بعد دیگرے ہیں۔ پہلے باب میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت کی حدیث ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "اگر تم سے کوئی بیان کرے کہ نبی ﷺ کھڑے ہوکر پیشاب کیا کرتے تھے تو اس کی بات نہ ماننا۔ نبی ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کیا کرتے تھے" اور دوسرے باب میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ ایک قوم کی کوڑی پر تشریف لے گئے اور کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔ میں آپ کے وضو کا پانی لے کر آیا، پانی رکھ کر میں وہاں سے ہٹنے لگا تو آپؐ نے مجھے بلایا یہاں تک کہ میں آپ کی ایڑیوں کے پاس تھا۔ پس آپؐ نے وضو کی اور خفین پر مسح کیا۔

پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا نبی ﷺ کی سیرت نہیں تھی۔ اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک بار آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے۔ پس اس سے جواز ثابت ہوا۔

یہی مسئلہ ہے کہ اسلامی تہذیب میں بے ضرورت کھڑے ہوکر پیشاب کرنا روا نہیں، اور کسی ضرورت اور مجبوری

← تدلیس التسویہ: یہ ہے کہ محدث اپنے شیخ کو تو حذف نہ کرے البتہ حدیث کو عمدہ بنانے کے لئے اوپر کے کسی ضعیف یا معمولی راوی کو حذف کرے اور وہاں ایسا لفظ رکھ دے جس میں سماع کا احتمال ہو، تدلیس کی یہ صورت حرام ہے۔

نوٹ: تدلیس کا لفظ جب مطلق بولتے ہیں تو وہ تدلیس مراد ہوتی ہے جو ناجائز ہے (تحفۃ الدرر ص: ۲۶-۲۷)

سے ایسا کرے تو جائز ہے۔

فائدہ (۱): حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں صاف اشارہ ہے کہ وہ حضرت حذیفہ کی حدیث پر تنقید کر رہی ہیں، مگر حضرت حذیفہ کی حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح روایت ہے۔ اس لئے علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کو عادت پر محمول کیا ہے کہ نبی ﷺ کی عادتِ شریفہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی نہیں تھی، اور حضرت حذیفہ کی روایت کو اتفاقی واقعہ قرار دیا ہے۔ پھر کسی نے اس کو عذر پر محمول کیا ہے اور کسی نے اس کو بیان جواز کے لئے قرار دیا ہے۔

فائدہ (۲): حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے متعدد صحابہ کی روایات پر نقد کیا ہے جو تقریباً پونے دو سو ہیں، بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ نے ایک کتاب میں ان کو جمع کیا ہے جس کا نام ہے الإصابة في ما استدركته السيدةُ عائشة على الصَّحابة. یعنی حضرت عائشہ نے صحابہ پر جو استدراکات (اعتراضات) کئے ہیں ان میں درست بات کیا ہے؟ حضرت عائشہ کے بیشتر اعتراضات غور طلب ہیں اور کچھ اعتراضات صحیح ہیں۔ یہ کتاب چھپی ہوئی ہے اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ سیوطی رحمہ اللہ نے اس کی تلخیص کی ہے اور اس کا نام عین الاصابہ رکھا ہے۔ مگر کچھ اچھی تلخیص نہیں کی ہے۔ اس لئے اصل کتاب کو دیکھنا چاہئے۔

فائدہ (۳): پہلے باب میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے دو حدیثیں اور بھی پیش کی ہیں: ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وہ فرماتے ہیں: مجھے نبی ﷺ نے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا: ''اے عمر! کھڑے ہوکر پیشاب نہ کرو'' چنانچہ میں نے پھر کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا، یہ حدیث ضعیف ہے اس کا ایک راوی عبدالکریم ہے۔ محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے[1]۔ صحیح روایت عبید اللہ عمری کی ہے، وہ نافع سے، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں، آپؓ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں جب سے مسلمان ہوا ہوں کھڑے ہوکر میں نے پیشاب نہیں کیا، اس حدیث کی سند اعلیٰ درجہ کی ہے اور جب حضرت عمر نے مسلمان ہونے کے بعد کبھی کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا تو عبدالکریم جو واقعہ بیان کرتے ہیں وہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

اور دوسری روایت موقوف ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ بات گنوار پن میں شمار ہے کہ کوئی کھڑے ہوکر پیشاب کرے۔ اس روایت کو مسئلہ کی تائید میں لائے ہیں، امام ترمذیؒ نے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی ممانعت کو سلیقہ مندی پر محمول کیا ہے ناجائز نہیں قرار دیا۔ اور تائید میں ابن مسعودؓ کا قول لائے ہیں۔

---

(۱) ابوامیہ عبدالکریم بن ابی المخارق المعلم البصری (متوفی ۱۲۶ھ) پر امام ابن عیینہ، ابن مہدی، یحییٰ قطان، امام احمد، ابن عدی اور ایوب سختیانی وغیرہ نے جرح کی ہے۔ ان کی بخاری شریف میں ایک روایت ہے، نسائی میں چند اور ترمذی اور ابن ماجہ میں کافی روایتیں ہیں (تہذیب ۶: ۳۷۶)

[٨-] باب النهي عن البول قائما

[١١-] حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، أنَا شَرِيْكٌ عن المِقْدَامِ بنِ شُرَيْحٍ، عن أبيه عن عائِشَةَ قالتْ: مَن حَدَّثَكُمْ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَبُوْلُ قَائِمًا فَلاَ تُصَدِّقُوْهُ، مَا كَانَ يَبُوْلُ إِلاَّ قَاعِدًا.

وفى البابِ: عن عُمرَ وبُرَيْدَةَ: قال أبو عيسىٰ حديثُ عائشةَ أَحْسَنُ شيئٍ فى هٰذا البابِ وَأَصَحُّ.

[١٢-] وحديثُ عمرَ إِنَّمَا رُوِى مِن حَدِيثِ عبدِ الكريمِ بنِ أبى المُخَارِقِ، عن نافِعٍ، عن ابنِ عُمَر، عن عُمَرَ قال: رَآنِي النبيُّ صلى الله عليه وسلم أبولُ قَائِمًا، فقال: " يَا عُمَرُ لاَ تَبُلْ قَائِمًا" فَمَا بُلْتُ قَائِمًا بَعْدُ.

وَإِنَّمَا رَفَعَ هٰذا الحديثَ عبدُ الكريمِ بنُ أبى الْمُخَارِقِ، وهُو ضَعيفٌ عند أهلِ الحديثِ، ضَعَّفَه أيوبُ السَّخْتِيَانِيُّ، وَتَكَلَّمَ فيه.

[١٣-] ورَوٰى عبيدُ الله عن نافعٍ عن ابنِ عُمَرَ قال: قال عمرُ: ما بُلْتُ قائمًا مُنذُ أَسْلَمْتُ، وهٰذَا أَصَحُّ مِن حَدِيْثِ عبدِ الكريمِ، وحديثُ بُرَيْدَةَ فى هٰذا غيرُ مَحْفُوْظٍ، ومَعنَى النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قائِمًا عَلَى التَّأْدِيْبِ لاَ عَلَى التَّحْرِيْمِ.

[١٤-] وقد رُوِىَ عن عبدِ اللّهِ بنِ مَسعودٍ قال: إِنَّ مِنَ الجفَاءِ أَنْ تَبُوْلَ وَأَنْتَ قَائِمٌ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) اور اس باب میں حضرت عمرؓ اور حضرت بُریدہؓ سے روایتیں مروی ہیں۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت عائشہؓ کی حدیث اس باب کی بہترین اور صحیح ترین ہے (مگر فی نفسہ اعلی حدیث نہیں اس لئے کہ اس کی سند میں شریک بن عبداللہ نخعی ہیں اور وہ سچے ہیں مگر غلطیاں بہت کرتے ہیں اور جب سے وہ کوفہ کے قاضی بنے ہیں ان کا حافظہ بھی متأثر ہو گیا تھا) اور حضرت عمرؓ کی حدیث صرف عبدالکریم کی سند سے مروی ہے (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) اس حدیث کو صرف عبدالکریم نے مرفوع کیا ہے (یہ روایت ابن ماجہ اور بیہقی میں ہے) اور عبد الکریم محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ایوب سختیانی نے اس کی تضعیف کی ہے اور اس پر جرح کی ہے (اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کو متروک قرار دیا ہے) اور عبیداللہ عمری اسی حدیث کو نافع سے روایت کرتے ہیں (جس کی سند ابن عمر پر رک جاتی ہے اور اس میں حضرت عمرؓ کا قول بیان کیا گیا ہے) اور یہ یعنی حضرت عمرؓ کی حدیثِ موقوف عبدالکریم کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور حضرت بریدہ کی حدیث جو اس باب میں مروی ہے اس کی سند صحیح نہیں (مگر علامہ عینی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہ کی حدیث کو بزار نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے) اور کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے معنی یعنی حدیث: سلیقہ مندی پر محمول ہے، ناجائز ہونے پر محمول نہیں۔اور ابن مسعودؓ سے

روایت کیا گیا ہے: آپ نے فرمایا: بیشک گنوار پن میں سے یہ بات ہے کہ تو کھڑے ہو کر پیشاب کرے۔

[۹-] باب ماجاء من الرخصة في ذلك

[۱۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن الأَعْمَشِ، عن أبي وائلٍ، عن حُذَيفةَ أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أَتٰى سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوْءٍ فَذَهَبْتُ لِأَتَأَخَّرَ عنه، فَدَعَانِي، حتى كُنْتُ عِنْدَ عَقِبَيْهِ فتوضَّأَ ومَسَحَ عَلٰى خُفَّيْهِ.

قال أبو عيسى: وهٰكذا رَوٰى مَنْصُوْرٌ وعُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ عن أبي وائلٍ عن حُذَيفَةَ مثلَ رِوَايَةِ الأَعْمَشِ. ورَوٰى حَمَّادُ بنُ أبي سُلَيْمَانَ وَعَاصِمُ بنُ بَهْدَلَةَ، عن أبي وائلٍ عن المُغيرةِ بنِ شُعْبَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم؛ وحديثُ أبي وائلٍ عن حُذَيفَةَ أَصَحُّ وقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْبَوْلِ قَائِمًا.

ترجمہ: اس مسئلہ میں یعنی کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت کے سلسلہ کی روایت (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور اسی طرح یعنی جس طرح اعمش نے روایت کی ہے، منصور اور عبیدۃ الضبی ابو وائل نے اور وہ حضرت حذیفہ سے روایت کرتے ہیں —— اور حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلۃ: ابو وائل سے روایت کرتے ہیں، وہ مغیرہ بن شعبہ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ اور ابو وائل کی حذیفہ سے حدیث اصح ہے۔ اور اہل علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے (مگر اب فتوی تحریم کا دیا جاتا ہے کیونکہ یہ کفار اور فساق و فجار کا شعار بن چکا ہے)

تشریح:

۱- ابو وائل شقیق بن سلمہ کے تین شاگرد یعنی اعمش، منصور اور عبیدۃ اس کو حضرت حذیفہ کی حدیث قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرے دو شاگرد: حماد اور عاصم اس کو حضرت مغیرہ کی حدیث قرار دیتے ہیں۔ امام ترمذیؒ نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت حذیفہ کی ہے، حضرت مغیرہ کی نہیں ہے۔ مگر بعض دوسرے محدثین دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ حضرت مغیرہ کی روایت ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے۔

۲- نبی ﷺ نے جو کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ جگہ گندی تھی، کپڑے خراب ہونے کا اندیشہ تھا اس لئے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے گھٹنے میں تکلیف تھی، بیٹھنا دشوار تھا اس لئے کھڑے ہو کر پیشاب کیا تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ کمر میں تکلیف تھی جس کا علاج عربوں کے نزدیک کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ہی تھا اور بعض نے آپ کے اس فعل کو بیان جواز کے لئے قرار دیا ہے کیونکہ جب

حضرت حذیفہ پانی رکھ کر جانے لگے تو نبی ﷺ نے ان کو وہیں روکا تھا تاکہ آپ کا یہ عمل ان کے علم میں آئے اور وہ امت تک اس عمل کو پہنچائیں۔ اگر کسی مجبوری میں آپ نے ایسا کیا ہوتا تو اس سے امت کو واقف کرنا ضروری نہیں تھا۔

۳- اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ لوگوں کے قریب میں چھوٹا بڑا استنجاء کرنا جائز ہے بشرطیکہ پردہ ہو، جیسے اب گھروں ہی میں بیت الخلاء بنتے ہیں اور لوگ گھر والوں کی موجودگی میں ان میں استنجاء کرتے ہیں کیونکہ وہاں پردہ ہوتا ہے۔

۴- نبی کبھی بیان جواز کے لئے خلاف اولیٰ کام بھی کرتے ہیں اور وہ نبی کے حق میں خلاف اولیٰ نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ تشریع کے لئے ہوتا ہے۔ مگر وہ سنت نہیں ہوتا، سنت کی تعریف ہے: **الطریقة المسلوكة فی الدین**، اور یہ عمل جو بیان جواز کے لئے کیا جاتا ہے وہ دینی راہ نہیں ہوتا صرف مجبوری کا حکم ہوتا ہے۔

بابٌ فی الاسْتِتَارِ عند الحَاجَةِ

چھوٹا بڑا استنجاء باپردہ کرنا چاہئے

اسْتِتَار: کے معنی ہیں: چھپنا، ڈھک جانا۔ یعنی چھوٹا بڑا استنجاء کرتے وقت پردہ کرنا چاہئے، لوگوں کے سامنے شرمگاہ کھولنے سے بچنا چاہئے، اور ادب کا تقاضہ یہ ہے کہ کھڑے کھڑے شرمگاہ نہ کھولے بلکہ جب بیٹھنے کے قریب ہوجائے تو شرمگاہ کھولے، خاص طور پر وہ شخص جو صحراء (کھلی جگہ) میں قضاء حاجت کرے وہ بیٹھنے کے قریب ہوکر ہی شرمگاہ کھولے تاکہ دور کھڑے ہوئے انسان کی نظر اس کی شرمگاہ پر نہ پڑے، لوگ عام طور پر قضاء حاجت کے لئے نشیبی جگہ تلاش کرتے ہیں۔ پس اگر آدمی بیٹھنے کے قریب ہوکر شرمگاہ کھولے گا تو اس کا ستر لوگوں کی نظروں سے محفوظ رہے گا۔ اسی طرح حاجت سے فارغ ہوکر کھڑے ہونے سے پہلے ستر چھپالے اس عمل کا فائدہ یہ بھی ہے کہ ستر کم وقت کھلا رہے گا جو شریعت میں مطلوب ہے۔

حدیث: حضرت انس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ قضاء حاجت کے وقت زمین سے قریب ہوکر اپنا کپڑا اٹھاتے تھے۔

فائدہ: باب کی دونوں روایتیں مرسل (منقطع) ہیں اس لئے کہ اعمش نے حضرت ابن عمر کو تو سرے سے دیکھا ہی نہیں اور حضرت انس کو دیکھا ضرور ہے مگر ان سے کوئی روایت نہیں سنی۔ جیسے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بالیقین متعدد صحابہ کو دیکھا ہے مگر کسی صحابی سے حدیث سنی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک امام اعظم نے سات روایتیں صحابہ سے سنی ہیں اور دوسروں کے نزدیک امام اعظم کا صحابہ سے لقاء تو ثابت ہے مگر حدیث سننا ثابت نہیں، صحیح رائے پہلی ہے۔

[١٠-] باب في الإِسْتِتَارِ عند الحاجة

[١٦-] حدثنا قُتَيبَةُ، نَا عَبدُ السَّلَامِ بنُ حَرْبٍ، عن الأَعْمَشِ عن أَنَسٍ، قَالَ: كَانَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَرَادَ الحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَه حتى يَدْنُوَ مِنَ الأَرْضِ.

قال أبو عيسى هٰكذا رَوىٰ مُحمدُ بنُ رَبِيْعَةَ عن الأَعْمَشِ عن أنسٍ هٰذا الحديثَ.

[١٧-] ورَوى وَكِيعٌ والحِمَّانِيُّ عن الأَعْمَشِ قال: قال ابنُ عُمَرَ: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا أَرَادَ الحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَه حتى يَدْنُوَ مِنَ الأَرْضِ.

وكِلَا الحَدِيْثَيْنِ مُرْسَلٌ، ويُقَالُ لَمْ يَسْمَعِ الأَعْمَشُ مِن أَنَسِ بنِ مَالِكٍ ولا مِن أَحَدٍ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وقَدْ نَظَرَ إلى أنسِ بنِ مالكٍ، قال: رَأَيْتُهُ يُصَلِّيْ، فَذَكَرَ عنه حكايَةً في الصَّلٰوةِ.

والأَعْمَشُ: اسْمُه سُلَيْمَانُ بنُ مِهْرَانَ أبو مُحمدٍ الكَاهِلِيُّ، وَهُوَ مَوْلًى لَهُمْ، قَالَ الأَعْمَشُ: كَانَ أبي حَمِيْلًا فَوَرَّثَهُ مَسْرُوْق.

ترجمہ: قضاء حاجت کے وقت چھپنے (پردہ کرنے) کا بیان، عبدالسلام بن حرب، سلیمان اعمش سے، وہ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ فرمایا: جب نبی ﷺ قضاء حاجت کا ارادہ کرتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین سے قریب ہوجاتے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: محمد بن ربیعہ نے بھی اسی طرح اعمش سے یہ حدیث روایت کی ہے۔ وہ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں، اور وکیع اور حمانی: سلیمان اعمش سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نبی ﷺ جب قضاء حاجت کا ارادہ کرتے تو اپنا کپڑا زمین سے قریب ہونے تک نہ اٹھاتے (یعنی دو راوی اعمش کے بعد حضرت انس کا نام لیتے ہیں اور دوسرے دو راوی حضرت ابن عمر کا) یہ دونوں حدیثیں مرسل (منقطع) ہیں اور کہا جاتا ہے کہ اعمش نے نہ حضرت انسؓ سے کوئی حدیث سنی ہے نہ کسی دوسرے صحابی سے (اعمش کی ولادت سن ۶۱ ہجری میں ہوئی ہے) ہاں اعمش نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔ اعمش نے کہا میں نے حضرت انس کو نماز پڑھتے دیکھا ہے۔ پھر انھوں نے حضرت انسؓ کی نماز کی کیفیت بیان کی۔ اور اعمش کا نام سلیمان ہے، ان کے والد کا نام مہران ہے کنیت ابو محمد اور قبیلہ کاہلہ ہے۔ وہ اس قبیلہ کے آزاد کردہ ہیں۔ اعمش کہتے ہیں: میرے ابا اٹھائے ہوئے تھے۔ پس حضرت مسروق نے ان کو وارث قرار دیا۔

تشریح:

۱۔ اعمش کے معنی ہیں: چندھیا۔ یعنی وہ شخص جس کی آنکھوں سے پانی بہتا ہو اور رات کو اسے نظر نہ آتا ہو۔ آپ

کابلی اس لئے کہلاتے تھے کہ اس قبیلہ کے کسی آدمی نے آپ کی دادی کو یا والد کو آزاد کیا تھا۔ ایسی نسبت کے بعد مولیٰ لھم بڑھاتے ہیں۔ یعنی یہ نسبی نسبت نہیں ہے آزاد کرنے کی وجہ سے نسبت ہے۔

۲- پہلے غلام آزاد ہونے کے بعد آزاد کرنے والے کے قبیلہ کا فرد بن جاتا تھا اس کے اچھے برے کا، اور شادی بیاہ کا قبیلہ ذمہ دار ہوتا تھا۔ اسی طرح اس زمانہ میں جب کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لاتا تو بھی وہ اس قبیلہ کا فرد بن جاتا تھا، اب اس نومسلم کی خوشی، غمی، رنج وراحت اور شادی بیاہ میں وہ قبیلہ شریک ہوتا تھا۔

آج اسلام کی حقانیت پوری طرح دنیا کے سامنے واضح ہوگئی ہے مگر لوگوں کے اسلام میں داخل ہونے کا سلسلہ نہ کے برابر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اب مسلمانوں کا طریقہ بدل گیا ہے۔ آج اگر کوئی مسلمان ہوتا ہے تو وہ دنیا سے کٹ کر رہ جاتا ہے، اپنی قوم کے لئے تو وہ اسلام لاتے ہی اجنبی بن جاتا ہے، اور مسلمان اس کو قبول نہیں کرتے، نومسلم کو شادی کے لئے نہ کوئی لڑکی دیتا ہے، اور نہ کوئی اس کی لڑکیاں لیتا ہے، نہ کوئی کاروبار میں اس کو سہارا دیتا ہے نہ لوگ اس کے رنج وراحت میں شریک ہوتے ہیں، اس لئے اسلام کی حقانیت سے واقف ہونے کے باوجود لوگ اس مذہب کو قبول نہیں کرتے۔ پہلے صورتِ حال یہ نہیں تھی لوگ نومسلموں کو ہاتھوں ہاتھ لیتے تھے۔ ان کی ضروریات کا انتظام کرتے تھے۔ ان کو دین کی تعلیم دیتے تھے ان کی شادی کرتے تھے، اور اگر اس کی بچیاں ہوتیں تو بخوشی ان کو قبول کرتے تھے۔ بلکہ جو جس شخص کے ہاتھ پر مسلمان ہوتا وہ اس کے قبیلہ کا ایک فرد بن جاتا تھا، قبیلہ ہی اس کے اچھے برے کا ذمہ دار ہوتا تھا یہ تعاون اسلام کی اشاعت کا ذریعہ بنتا تھا۔ لوگ یہ خیال کرتے تھے کہ ہم مسلمان ہوکر بے سہارا نہیں ہوجائیں گے۔ آج بھی مسلمان دور اول کے مسلمانوں کی راہ چلیں تو اسلام پہلے سے زیادہ تیزی کے ساتھ پھیل سکتا ہے۔

۳- امام سلیمان اَعمش بڑے محدث اور قراءتوں کے جاننے والے اور نیک آدمی تھے۔ کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کے معاصر ہیں۔ مگر ان میں تدلیس کا عیب تھا۔ جیسے اس روایت میں انھوں نے اپنے استاذ کا نام چھپایا ہے۔ سن ۶۱ ہجری میں ولادت اور سن ۱۴۷ یا ۱۴۸ میں وفات ہوئی ہے۔

۴- حَمیل (حَمَلَ: اٹھانا) بمعنی محمول ہے۔ فرماتے ہیں کہ میری دادی میرے والد کو گود میں لے کر گرفتار ہوئی تھیں۔ جب ان کا انتقال ہوا تو حضرت ابن مسعودؓ کے جلیل القدر شاگرد مسروق بن الاجدع مفتی کوفہ نے میرے ابا کو ان کا وارث قرار دیا۔

تقسیم ترکہ میں آٹھویں نمبر پر وہ شخص وارث ہوتا ہے جس کے لئے میت نے اپنے غیر سے نسب کا اقرار کیا ہو۔ اَعمش کی دادی نے اَعمش کے والد کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کیا تھا۔ ایسی صورت میں خود اقرار کرنے والے کے ساتھ توارث جاری ہوتا ہے۔ مگر اس غیر سے نسب ثابت نہیں ہوتا، تفصیل کے لئے دیکھیں۔ طرازی شرح سراجی (ص:۴۶)

بابُ كراهيةِ الِاسْتِنْجَاءِ باليَمين

دائیں ہاتھ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے

حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے دائیں ہاتھ سے پیشاب کے عضو کو چھونے سے منع کیا۔ یہی حکم بڑے استنجا کی جگہ کو چھونے کا ہے۔ اور یہ حکم استنجاء کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ عام ہے۔ کسی بھی وقت دایاں ہاتھ شرمگاہ کو نہیں لگانا چاہئے۔ ضرورت پیش آئے تو بایاں ہاتھ استعمال کرے۔ اور یہ محاسنِ اخلاق کی تعلیم ہے۔ تمام اچھے کام جیسے کھانا، پینا، قرآن یا کتاب پکڑنا سب کے لئے دایاں ہاتھ استعمال کرنا چاہئے۔ اور تمام برے کام: جیسے بغل یا زیر ناف کو کھجانا، ناک یا کان میں انگلی ڈالنا، ناک صاف کرنا اور چھوٹا یا بڑا استنجاء کرنا ایسے کاموں کے لئے بایاں ہاتھ استعمال کرنا چاہئے۔ اور یہ شریعتِ اسلامیہ کی ایک خوبی ہے کہ اس نے ایسی اچھی باتوں کی تعلیم دی ہے۔ عقل انسانی کی رسائی ان باتوں تک نہیں ہے۔ آپ ان لوگوں کا جائزہ لیں جو شریعت کی روشنی سے محروم ہیں وہ سب کام دائیں ہاتھ سے کرتے ہیں۔ اسی سے استنجاء کرتے ہیں اسی سے کھاتے ہیں۔ یورپ کے لوگ جو خود کو مہذب سمجھتے ہیں ان کی سمجھ میں یہ بات تو آگئی کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کرتے ہیں اس لئے اس سے کھانا نہیں چاہئے۔ چنانچہ انھوں نے چھری کانٹوں سے کھانا شروع کردیا، مگر آج تک ان کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ ہاتھوں کو اچھے برے کاموں کے لئے تقسیم کرنا چاہئے۔ یہ نبی ﷺ کا احسان ہے کہ آپ نے اس امت کو چھری کانٹوں سے بچالیا اور ہاتھوں کی تقسیم کرکے مسئلہ حل کردیا۔

[۱۱-] باب كراهية الاستنجاء باليمين

[۱۸-] حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ أبي عُمَرَ المَكِّيُّ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ عَن مَعْمَرٍ عن يَحْيَى بنِ أبي كثيرٍ، عن عبدِ اللهِ بنِ أبي قَتَادَةَ عن أبيه أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نَهٰى أنْ يَمَسَّ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ.

وفي الباب: عن عائشةَ وسَلمان وأبي هُريرةَ وسَهْلِ بنِ حُنَيْفٍ.

قال أبو عيسىٰ: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وأبو قَتَادَةَ: اسْمُهُ الْحَارِثُ بنُ رِبْعِيٍّ، والعَمَلُ على هذا عند أهل العلم كرِهوا الِاسْتِنْجَاءَ باليَمِيْنِ.

ترجمہ: دائیں ہاتھ سے استنجاء کی ناپسندیدگی کا بیان۔ (حدیث) نبی ﷺ نے اس بات سے منع کیا کہ آدمی اپنے پیشاب کے عضو کو اپنے دائیں ہاتھ سے چھوئے، اس باب میں حضرت عائشہ کی، سلمان فارسی کی، ابو ہریرہ کی،

اور سہل بن حنیف کی روایات ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو قتادہ کی یہ روایت حسنٌ صحیحٌ ہے (یہ متفق علیہ روایت ہے) اور ابو قتادہ کا نام حارث، ان کے والد کا نام ربعی (اور ان کے دادا کا نام بُلْدُمة ہے، انصار کے قبیلۂ بنو سلمہ سے آپ کا تعلق تھا) اور اہل علم کا اس حدیث پر عمل ہے وہ دائیں ہاتھ سے (بغیر عذر کے) استنجا کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔

بابُ الاِسْتِنْجَاءِ بالْحِجَارَةِ

صرف ڈھیلے یا پتھر سے استنجاء کرنا جائز ہے

چھوٹے یا بڑے استنجے میں پانی استعمال کرنا ضروری نہیں۔ ڈھیلے یا پتھر پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ بشرطے کہ انقاء (صفائی) ہو جائے، البتہ پانی استعمال کرنا بہتر ہے اور ڈھیلے یا پتھر پر اکتفا کرنے کی اجازت اس صورت میں ہے جبکہ نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہوئی ہو، اگر نجاست مخرج سے متجاوز ہوگئی ہو تو پھر ڈھیلے پر اکتفا کرنا جائز نہیں، بلکہ پانی کا استعمال ضروری ہے۔

اور مخرج سے متجاوز ہونے والی ناپاکی کتنی معاف ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ اور احادیث میں یہ مسئلہ مصرّح نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ معمولی نجاست کو بھی معاف نہیں کہتے۔ اگر مکھی کے پر کے برابر بھی ناپاکی متجاوز ہوگئی ہو تو اس کا دھونا ضروری ہے۔ ڈھیلے پر اکتفا کرنا جائز نہیں، باب ماجاء في غسل دم الحيض من الثوب میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول آرہا ہے کہ اگر مصلی کے کپڑوں پر یا بدن پر معمولی ناپاکی بھی ہو تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس قول پر تبصرہ کیا ہے کہ: شدّد في ذلك. یعنی امام شافعی نے مسئلہ میں سختی کردی۔ اتنی قلیل مقدار ناپاکی سے بچنا ناممکن ہے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک بہت گنجائش ہے، ان کے نزدیک ناظر اگر کثیر سمجھے تو دھونا ضروری ہے، ورنہ ڈھیلے پر اکتفا جائز ہے۔ یعنی نماز ہو جائے گی۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درہم سے کم ناپاکی معاف ہے۔ ڈھیلے پر اکتفا کرنا جائز ہے اس کی نماز بلا کراہیت درست ہو جائے گی۔ اور اگر بقدر درہم ہو تو اس کو دھونا چاہئے ورنہ نماز مکروہ تحریمی ہوگی۔ اور درہم سے زائد ہو تو دھونا فرض ہے بغیر دھوئے نماز پڑھے گا تو نماز نہیں ہوگی۔

مسئلہ: حِجارةٌ: (پتھر) سے مراد ہر وہ پاک چیز ہے جو نجاست کو صاف کرے اور وہ قابل احترام نہ ہو، جیسے: مٹی کا ڈھیلا، پرانا کپڑا اور استنجے کا کاغذ وغیرہ، نئے اور کارآمد کپڑے سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح لکھنے کے کاغذ سے بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے۔

حدیث: حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے کسی مشرک نے ٹھٹھا کرتے ہوئے کہا کہ تمہارے نبی عجیب آدمی

ہیں، وہ تمہیں ہگنے کا طریقہ بھی سکھاتے ہیں، یعنی انھوں نے تم کو بیوقوف سمجھ رکھا ہے کہ معمولی معمولی باتیں بھی سکھاتے ہیں۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے دانشمندانہ طریقہ اختیار کیا اور جواب دیا: ہاں! ہمارے نبی ﷺ نے ہمیں استنجا کرتے وقت چار باتوں کی تعلیم دی ہے تو غور کر، تمہاری عقلیں ان باتوں تک پہنچی ہیں؟

(۱) ہمیں ہمارے نبی ﷺ نے یہ تعلیم دی ہے کہ ہم استنجا کرتے وقت نہ تو کعبہ شریف کی طرف منہ کریں، نہ پیٹھ۔ کیونکہ یہ بات کعبہ کی تعظیم کے منافی ہے۔ تم لوگ بھی کعبہ کا احترام کرتے ہو مگر کیا تمہاری عقلیں اس بات تک پہنچی ہیں کہ استنجا کرتے وقت بھی اس کا خیال رکھنا چاہئے؟

(۲) ہمیں ہمارے نبی ﷺ نے دائیں ہاتھ سے استنجا کرنے سے منع کیا ہے، یہ بھی ایک موٹی بات ہے کہ اچھے برے کاموں کے لئے ہاتھوں کی تقسیم ہونی چاہئے۔ تمہارے یہاں کوئی امتیاز نہیں، تم دائیں ہاتھ سے استنجاء بھی کرتے ہو پھر اسی سے کھاتے بھی ہو۔

(۳) ہمارے نبی ﷺ نے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ ہم بڑے استنجے میں کم از کم تین پتھر ضرور استعمال کریں، تم ایک ہی پتھر سے کام چلا لیتے ہو اور محل صاف ہوا یا نہیں اس کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔

(۴) ہمیں یہ بھی ہدایت فرمائی ہے کہ ہم لید، گوبر اور ہڈی سے استنجانہ کریں۔ کیونکہ اول دو تو خود ناپاک ہیں۔ پس خفتہ را خفتہ کے کند بیدار۔ اور ہڈی چکنی ہوتی ہے اس سے انقاء نہیں ہوسکتا۔

الغرض حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اس مشرک کے مذاق کا حکیمانہ جواب دیا کہ استنجا کرنے کا طریقہ بھی تعلیماتِ نبوی کا محتاج ہے۔ شریعت کی ہدایت کے بغیر یہ معمولی کام بھی انسان سلیقہ سے انجام نہیں دے سکتا۔

[۱۲-] باب الاستنجاء بالحجارة

[۱۹-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبُو مُعَاوِيَةَ عن الأعْمَشِ عن إبراهيمَ عن عَبدِ الرحمنِ بنِ يَزِيْدَ قَالَ: قِيْلَ لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ كلَّ شَيئٍ حَتَّى الخِرَاءَ ةَ، قال سلمانُ: أَجَلْ، نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ القِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بِبَوْلٍ، أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بَالْيَمِيْنِ، أَوْ أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنا بِأَقَلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ أَحْجَارٍ، أو أن نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيْعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

وفي البابِ: عن عائِشةَ وخُزَيْمَةَ بنِ ثابتٍ وجابرٍ وخَلَّادِ بنِ السَّائِبِ عن أبيه.

قال أبو عيسى: حَدِيثُ سَلْمَانَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ العلمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعدَهم، رَأَوْ أَنَّ الاِسْتِنْجَاءَ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَنْجِ بالماءِ، إذا أنقَى أَثَرَ الغائطِ وَالبَولِ، وبه يَقولُ الثَّوْرِيُّ وابنُ المبارك والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاق.

ترجمہ: پتھر سے استنجا کرنے کا بیان۔ یعنی پتھر سے استنجا کرنے پر اکتفا کرنے کا بیان۔ عبدالرحمٰن بن یزید کہتے ہیں کہ سلمانؓ سے کہا گیا: تمہارے نبی نے تمہیں ہر چیز سکھلائی ہے۔ یہاں تک کہ بڑا استنجا کرنے کا طریقہ (بھی) حضرت سلمانؓ نے فرمایا: جی ہاں! (۱) ہمیں ممانعت کی ہے اس بات سے کہ ہم کعبہ شریف کی طرف منہ کریں بڑا استنجا کرتے ہوئے یا پیشاب کرتے ہوئے (۲) یا یہ کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجا کریں (۳) اور یا یہ کہ ہم میں سے کوئی بھی تین پتھروں سے کم سے استنجا کرے (۴) یا یہ کہ ہم لید گوبر یا ہڈی سے استنجا کریں .... حضرت سلمان کی حدیث حسن صحیح ہے اور وہ صحابہ میں سے اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے۔ ان کی رائے ہے کہ پتھر سے استنجا کرنا کافی ہوجاتا ہے اگرچہ اس نے پانی سے استنجا نہ کیا ہو جب اس نے پیشاب پاخانہ کا اثر بالکل صاف کردیا ہو۔ یہی رائے ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کی ہے۔

تشریح:

یہ مسئلہ اجماعی ہے اگر ناپاکی مخرج سے نہیں بڑھی تو تمام ائمہ کے نزدیک صرف ڈھیلے سے استنجا کرنا کافی ہے .... **الخِراءَةُ**: (خ کے زیر اور مد کے ساتھ) کے معنی ہیں: بڑا استنجا کرنا۔ اور استنجا کرنے کے لئے بیٹھنا **أجَل** کے معنی ہیں: ہاں۔ یہ سکون پر مبنی ہے، استفہام کے بعد نعم سے جواب دینا بہتر ہے۔ اور جملہ خبریہ کے بعد **أجل** سے۔ اور نفی کے بعد **بلیٰ** آتا ہے، اور یہ سب حروف ایجاب ہیں .... **أن نستقبل** سے پہلے **من**: حرف جر پوشیدہ ہے۔ اسی طرح آگے بھی۔

ملحوظہ: بڑے استنجے میں تین ڈھیلے استعمال کرنے ضروری ہیں یا کم سے بھی استنجا ہوجاتا ہے جبکہ اچھی طرح صفائی ہوجائے، یہ مسئلہ اگلے باب میں آرہا ہے۔

بابٌ فِي الاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ

استنجاء کے لئے تین ڈھیلے ضروری ہیں؟

ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والے کو کم از کم تین ڈھیلے استعمال کرنے چاہئیں ان سے کم پر اکتفا نہیں کرنا چاہئے۔ رہا یہ کہ تین کا عدد واجب ہے یا سنت مؤکدہ؟ اس میں اختلاف ہے۔ اور دو باتیں اجماعی ہیں: ایک: استنجے میں انقاء (صفائی) ضروری ہے۔ چاہے تین ڈھیلوں سے حاصل ہو یا زیادہ سے۔ اگر انقاء کے بغیر استنجاء کرنے والا نماز پڑھے گا تو نماز نہیں ہوگی۔ دوم: اگر تین ڈھیلوں سے انقاء نہ ہو اور چوتھا ڈھیلا استعمال کرنا پڑے تو پھر طاق ڈھیلے استعمال کرنا مستحب ہے ــــــ لیکن اگر ایک یا دو ڈھیلوں سے صفائی ہوجائے تو تین ڈھیلے استعمال کرنے کا کیا حکم ہے؟ یہ

مسئلہ مختلف فیہ ہے اور اختلاف دلائل کا نہیں ہے، بلکہ نص فہمی کا ہے:

مذاہبِ فقہاء: امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ایک یا دو ڈھیلوں سے انقاء ہو جائے تو تین کا عدد سنت مؤکدہ ہے۔ پس اگر استنجاء کرنے والا ایک یا دو پتھروں پر اکتفا کرلے تو اس کا استنجا درست ہو جائے گا، اور اب جو نماز پڑھے گا وہ درست ہوگی۔

اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک تثلیث اور انقاء دونوں ضروری ہیں۔ پس ایک یا دو ڈھیلوں سے انقاء ہونے کی صورت میں بھی تیسرا ڈھیلا استعمال کرنا ضروری ہے۔ نہیں لے گا تو استنجاء نہیں ہوگا اور اس کی نماز درست نہیں ہوگی۔

دلائل: احادیث دو طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن میں تین پتھروں سے استنجاء کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: أَمَرَ بثلاثة أحجار (ابن ماجہ، دارمی، مشکوٰۃ ۱:۴۲) اور بعض وہ ہیں جن میں تین سے کم پر اکتفا کرنے سے منع کیا ہے، جیسے ابھی حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی حدیث گذری۔ ان روایات کا ملحظ (پیش نظر) کیا ہے؟ تثلیث (تین کا عدد) یا انقاء؟ امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک ان روایات کا ملحظ انقاء (صفائی) ہے، عدد نہیں۔ شارع نے ایک ایسا عدد اختیار کیا ہے جس سے عام طور پر صفائی ہو جاتی ہے۔ جیسے فقہ میں ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا طریقہ یہ بتایا ہے کہ تین مرتبہ دھوؤ، اور ہر مرتبہ نچوڑو۔ لیکن اگر کوئی شخص ناپاک کپڑے کو دو مرتبہ دھوئے اور ظن غالب حاصل ہو جائے کہ ناپاکی نکل گئی تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔ اور اگر تین مرتبہ دھونے کے باوجود ناپاکی کپڑے میں نظر آئے تو چوتھی اور پانچویں مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ اسی طرح یہاں بھی فرض صرف انقاء ہے۔ اور احادیث میں تین پتھروں کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ اس سے عام طور پر انقاء ہو جاتا ہے۔ پس جس شخص نے ایک یا دو ڈھیلوں سے انقاء کرلیا اس کا استنجاء ہو گیا اور اگر انقاء نہیں ہوا تو تیسرا بلکہ چوتھا ڈھیلا بھی استعمال کرنا ضروری ہے۔ اور دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: إذا ذَهَبَ أحدكم إلى الغائط فَلْيَذْهَبْ معه بثلاثة أحجار فَلْيَسْتَطِبْ بها فإنها تُجزِئُ عنه: جب تم میں سے کوئی شخص استنجے کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے۔ پس ان کے ذریعہ صفائی حاصل کرے اس لئے کہ تین ڈھیلے اس کے لئے کافی ہو جائیں گے (نسائی شریف ۱:۸)

یہ حدیث صریح ہے کہ جن روایات میں تثلیث کا حکم ہے یا تین سے کم کی ممانعت ہے ان کا ملحظ انقاء ہے عدد نہیں۔ اور چونکہ نبی ﷺ کی عادت تین ڈھیلوں سے استنجاء کرنے کی تھی اور صحابہ و تابعین کا بھی یہی معمول تھا، اس لئے تثلیث سنت ہے ——— اور جن روایات میں ایتار کا حکم ہے ان کا ملحظ انقاء کے بعد ایتار ہے یعنی اگر دو میں انقاء ہو جائے تو تیسرا ڈھیلا سنت ہے تاکہ عدد طاق ہو جائے اور چار سے انقاء ہو تو پانچواں ڈھیلا لینا مستحب ہے تاکہ عدد

طاق ہو جائے۔

اور حضرت امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک احادیث کا ملحظ تثلیث وانقاء دونوں ہیں۔ پس ان کے نزدیک دونوں چیزیں ضروری ہیں۔ دو سے انقاء ہو جائے تو بھی تیسرا ڈھیلا استعمال کرنا واجب ہے۔

احناف کے نزدیک یہ حقیقت ومجاز کو جمع کرنا ہے اس لئے کہ تثلیث کے حقیقی معنی ہیں تین ڈھیلے استعمال کرنا اور مجازی معنی ہیں انقاء اور انقاء کی فرضیت تمام علماء نے انہی احادیث سے اخذ کی ہے۔ انقاء کی فرضیت کے لئے اور کوئی دلیل نہیں۔ پس جب مجازی معنی لے لئے تو اب حقیقی معنی بھی مراد لینا درست نہیں۔

آخر میں دو باتیں جاننی چاہئیں:

پہلی بات: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی ﷺ قضاء حاجت کے لئے جنگل کی طرف تشریف لے گئے اس موقع پر ابن مسعود ساتھ تھے، ایک جگہ رُک کر آپؐ نے ابن مسعود سے فرمایا: ''میرے لئے تین پتھر تلاش کر لاؤ'' ابن مسعود کہتے ہیں مجھے تلاشِ بسیار کے بعد دو پتھر اور ایک لید ملی۔ میں وہ لے کر حاضر ہوا۔ آپؐ نے پتھروں کو لے لیا اور لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو ناپاک ہے ——— اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں:

۱- رسول اللہ ﷺ نے جہاں استنجاء کرنے کا ارادہ فرمایا تھا وہاں موزون پتھر موجود نہیں تھے۔ ورنہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو تلاش کرنے کے لئے بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟ پھر ابن مسعودؓ کو بھی صرف دو ہی پتھر ملے۔ معلوم ہوا کہ آس پاس بھی پتھر نہیں تھے۔

۲- رسول اللہ ﷺ نے صرف دو پتھر قبول کئے، لید پھینک دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس دن آپؐ نے صرف دو پتھروں سے استنجاء کیا۔ اور جب زندگی میں ایک مرتبہ دو ڈھیلوں سے استنجاء کرنا ثابت ہوا تو تثلیث کا وجوب ختم ہو گیا۔ یہ استدلال امام طحاوی اور علامہ کاسانی رحمہما اللہ وغیرہ نے کیا ہے، مگر اس حدیث سے یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ روایت مسند احمد میں بھی ہے اس میں ہے: ائتنی بحجر: یعنی ایک پتھر لاؤ (مسند احمد ۱: ۴۵۰) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث کے تمام روات ثقہ ہیں (فتح الباری ۱: ۲۷۵) پس مذکورہ استدلال کمزور ہے۔ صحیح بات وہ ہے جو میں نے بتائی کہ اس باب میں اختلاف دلائل کا نہیں ہے بلکہ نص فہمی کا ہے۔

دوسری بات: پہلے یہ بات ضمناً آئی ہے کہ من استَجْمَرَ فَلْيُوْتِرْ من فعل فقد أَحْسَنَ ومن لا فلا حرج. (مشکوٰۃ ۱: ۴۳) جیسی حدیثوں میں جو ایتار کا حکم آیا ہے اس سے تثلیث کے وجوب کے قائل اماموں کے نزدیک تین کے بعد کا ایتار مراد ہے، اور تین کے بعد کی وتریت کے استحباب پر اجماع ہے۔ اور جو امام تثلیث کو واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک تین کا عدد بھی مراد ہے، جبکہ دو سے انقاء ہو جائے اور یہ تیسرا پتھر لینا مستحب نہیں، بلکہ سنت ہے کیونکہ

عمل نبوی سے اس کا ثبوت ہے اور بعد کا وتر عدد مستحب ہے۔

[١٣-] باب في الاستنجاء بالحجرين

[٢٠-] حدثنا هَنَّادٌ وقُتَيْبَةُ، قالا: نا وكيعٌ، عن إسرائيلَ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي عُبَيْدَةَ، عن عبدِ اللّٰهِ قال: خَرَجَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم لِحَاجَتِهِ فَقَالَ الْتَمِسْ لِي ثَلٰثَةَ أَحْجَارٍ، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ، وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ: "إِنَّهَا رِكْسٌ"

قال أبو عيسى: وهٰكذا رَوَى قَيْسُ بنُ الرَّبِيْعِ هٰذَا الحَدِيثَ عَن أبي إسحاق عن أبي عُبَيْدَةَ، عن عَبدِ اللّٰهِ نَحْوَ حَديثِ إِسْرَائِيْلَ؛ وَرَوَى مَعْمَرٌ وعَمَّارُ بنُ رُزَيْقٍ عن أبي إسْحَاق عَن عَلْقَمَةَ، عن عبدِاللّٰهِ؛ وَرَوىٰ زُهَيْرٌ، عن أبي إسحاق عن عَبدِ الرحمنِ بنِ الأَسْوَدِ، عَن أبيهِ الأَسْوَدِ بْنِ يَزِيْدَ عن عبدِ اللّٰهِ؛ وَروىٰ زَكَرِيَّا بنُ أبي زَائِدَةَ عن أبي إسحَاق، عن عبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ يَزِيْدَ، عَنِ الأَسْوَدِ بنِ يَزِيْدَ عَن عبدِ اللّٰهِ؛ وَهٰذَا حديثٌ فِيْهِ اضْطِرَابٌ.

قال أبو عيسى: سَأَلْتُ عبدَ اللّٰهِ بنَ عبدِ الرحمن: أَيُّ الرِّوَايَاتِ فِي هٰذا عن أبي إسحاق أَصَحُّ؟ فَلَمْ يَقْضِ فيهِ بِشَيْئٍ! وَسَأَلْتُ محمدًا عن هٰذا؟ فَلَمْ يَقْضِ فيه بشيئٍ! وَكَأَنَّهُ رَأَىٰ حديثَ زُهَيْرٍ عن أبي إسحاق عن عبدِ الرحمنِ بنِ الأَسْوَدِ عن أبيه عن عبدِ اللّٰهِ اَشْبَهَ، وَوَضَعَه في كِتابِه الْجَامِعِ.

وَأَصَحُّ شيئٍ في هٰذا عِندي حديثُ إسرائيلَ وقَيْسٍ عن أبي إسحاقَ عن أبي عُبَيْدَةَ عن عبدِ اللّٰهِ: لِأَنَّ إسرائيلَ أَثْبَتُ وأَحْفَظُ لِحَديثِ أبي إسحاقَ مِن هٰؤُلَآءِ،وتَابَعَهُ على ذٰلِكَ قَيْسُ بنُ الرَّبِيْعِ، وسَمِعْتُ أَبَا مُوسى مُحَمَّدَ بنَ الْمُثَنّٰى يقولُ: سمِعتُ عبدَ الرحمنِ بنَ مَهْدِيٍ يقولُ، مَا فَاتَنِي الَّذِيْ فَاتَنِي مِن حديثِ سُفيانَ الثوريِّ عن أبي إسحاقَ، إلاَّ لِمَا اتَّكَلْتُ به على إسرائيلَ، لِأَنَّهُ كان يَأْتِيْ بِهِ أَتَمَّ.

قال أبو عيسى:وزُهيرٌ في أبي إسحاقَ لَيْسَ بذٰلِكَ، لِأَنَّ سَمَاعَه مِنهُ بِأَخَرَةٍ، سمعتُ أحمدَ بنَ الحسنِ يقولُ: سمِعتُ أحمدَ بنَ حنبلٍ يقول: إذَا سمِعتَ الحديثَ عن زَائِدَةَ وزُهَيْرٍ فَلاَ تُبَالِ أَن لَّا تَسْمَعَه مِن غَيْرِهِمَا إِلَّا حَديثَ أبي إسحاقَ.

وأبُو إسحاقَ: اسْمُه عَمْرُو بنُ عبدِ اللّٰهِ السَّبِيْعِيُّ الهَمْدَانِيُّ، وَأَبُوْ عُبَيْدَةَ بْنُ عبد الله بنِ مسعودٍ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيْهِ وَلاَ يُعْرَفُ اسْمُهُ.

حدثنا محمدُ بن بَشَّارٍ، حدثنا محمدُ بنُ جَعْفَرٍ عن شُعْبَةَ عن عمرِو بنِ مُرَّةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عُبَيْدَةَ بنَ عبدِ اللّٰهِ هَلْ تَذْكُرُ مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ شَيْئًا؟ قالَ لَا!

ترجمہ: دو پتھروں سے استنجاء کرنے کا بیان۔ یعنی تثلیث واجب نہیں (حدیث کا ترجمہ اوپر گذر چکا) یہ اسرائیل کی روایت ہے ابو اسحاق سے، وہ ابوعبیدۃ سے، اور وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اور اسی طرح یہ حدیث قیس بن الربیع نے ابو اسحاق سے، انھوں نے ابو عبیدہ سے، انھوں نے ابن مسعود سے اسرائیل کی حدیث کی طرح روایت کی ہے ـــــ اور معمر اور عمار بن رزیق ابو اسحاق سے، وہ علقمہ سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں ـــــ اور زہیر: ابو اسحاق سے، وہ عبد الرحمٰن بن الاسود سے، وہ اپنے والد اسود بن یزید سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں ـــــ اور زکریا بن ابی زائدۃ ابو اسحاق سے، وہ عبد الرحمٰن بن یزید سے وہ (اپنے بھائی) اسود بن یزید سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں (اس سند میں عن عبد الرحمن بن یزید کے بعد عن الأسود بن یزید ہندوستانی نسخوں میں چھوٹ گیا ہے) ـــــ اور یہ ایک ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: میں نے امام دارمی سے پوچھا: اس حدیث کی ابو اسحاق سے کونسی سند زیادہ صحیح ہے؟ پس انھوں نے اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور میں نے اس سلسلہ میں امام بخاریؒ سے بھی پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا، اور گویا انھوں نے زہیر کی حدیث کو جو وہ ابو اسحاق سے، وہ عبد الرحمٰن بن الاسود سے، وہ اپنے والد سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں اس کو درستگی سے زیادہ مشابہ سمجھا۔ اور اس کو اپنی کتاب صحیح بخاری میں درج کیا (زہیر کی سند سے روایت بخاری شریف میں بابٌ لا یُستنجیٰ بروثٍ میں ہے) ـــــ اور میرے نزدیک اس میں صحیح ترین اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جو وہ ابو اسحاق سے، وہ ابو عبیدہ سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اسرائیل کو ابو اسحاق کی حدیثیں ان تمام حضرات سے زیادہ مضبوط اور بہت عمدہ یاد تھیں ـــــ اور اس سند پر اسرائیل کی قیس بن الربیع نے متابعت کی ہے۔ یعنی قیس بھی اسرائیل ہی کی طرح سند بیان کرتے ہیں ـــــ (اسرائیل کے مضبوط راوی ہونے کی دلیل) اور میں نے ابو موسیٰ محمد بن المثنی سے سنا: وہ کہتے ہیں: میں نے عبد الرحمٰن بن مہدی سے سنا، وہ کہتے ہیں: ''میرے ہاتھ سے نہیں نکل گئیں وہ حدیثیں جو میرے ہاتھ سے نکل گئیں، سفیان ثوری کی حدیثوں میں سے جو وہ ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں، مگر میرے تکیہ کرنے کی وجہ سے ان کے سلسلہ میں اسرائیل پر۔ اس لئے کہ اسرائیل ان حدیثوں کو کامل تر بیان کیا کرتے تھے ـــــ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور زہیر ابو اسحاق کے مضبوط راوی نہیں، اس لئے کہ ان کا سماع ابو اسحاق سے ان کی آخری عمر میں ہے، میں نے احمد بن الحسن ترمذی سے سنا وہ کہتے ہیں: میں نے امام احمدؒ سے سنا، وہ کہتے ہیں: جب آپ حدیث زائدہ اور زہیر سے سن لیں تو اس کی پرواہ نہ کریں کہ آپ اس کو ان دونوں کے علاوہ سے نہ سنیں، مگر ابو اسحاق کی حدیثیں مستثنیٰ ہیں (یعنی ان کو زہیر سے سننے پر اکتفا نہ کریں ان کو کسی اور شاگرد سے بھی سنیں) ـــــ اور ابو اسحاق کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے، ان کا قبیلہ ہمدان ہے پھر اس کی شاخ سبیع ہے ـــــ اور ابو عبیدہ نے اپنے ابا ابن مسعودؓ سے نہیں

سنا، نہ ان کا نام معلوم ہے، عمرو بن مُرّہ نے خود ابو عبیدہ سے پوچھا ہے، کیا آپ کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی کوئی بات یاد ہے؟ انھوں نے کہا نہیں!

تشریح:

(۱) اسرائیل: اعلی درجہ کے راوی ہیں۔ یہ ابواسحاق ہمدانی کے پوتے ہیں، ان کے والد کا نام یونس ہے، اور وہ بھی حدیث کے راوی ہیں۔ سن ۱۶۰ھ یا اس کے بعد وفات ہوئی ہے —— اور ابو اسحاق سَبیعی ہمدانی: مشہور محدث ہیں۔ کتبِ ستہ کے راوی ہیں، مگر آخری عمر میں حافظہ بگڑ گیا تھا، اس لئے آخری عمر کے شاگردوں کی روایات متابع کے بغیر قبول نہیں کی جائیں گی۔ سن ۱۲۹ ہجری میں انتقال ہوا ہے۔ ہمدان (میم کے جزم کے ساتھ) یمن کا قبیلہ تھا، سَبیع: اس کی ایک شاخ ہے۔ اور ہمدان (میم کے زبر کے ساتھ) ایران کا مشہور شہر ہے۔ اس شہر کا کوئی راوی نہیں۔ اس لئے رُوات کی نسبت میں سب ہمدانی: میم کے سکون کے ساتھ ہیں۔

(۲) ابوعبیدۃ: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں۔ کہتے ہیں کہ کنیت ہی ان کا نام ہے۔ اعلی درجہ کے ثقہ راوی ہیں، کتبِ ستہ میں ان کی روایتیں ہیں۔ ابھی سات سال کے تھے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات ہوگئی، اس لئے انھوں نے اپنے والد سے نہیں پڑھا، بلکہ ان کے شاگردوں سے پڑھا ہے۔ اور اس زمانہ میں چونکہ اسناد کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا اس لئے انھوں نے یہ یاد نہیں رکھا کہ کونسی حدیث کس سے لی ہے۔ اس مجبوری کی وجہ سے وہ تمام حدیثیں اپنے والد سے روایت کرتے تھے۔ ان کے مراسیل (منقطع روایات) بالاجماع حجت ہیں۔

(۳) اس عبارت میں تین مرتبہ قال أبو عیسی: آیا ہے۔ پہلے قول کے تحت سندوں کا اختلاف بیان کیا ہے کہ یہ حدیث چار سندوں سے مروی ہے:

پہلی سند: اسرائیل اور قیس بن الربیع ابواسحاق سے، وہ ابوعبیدۃ سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں۔

دوسری سند: معمر اور عمار: ابواسحاق سے، وہ علقمہ سے، وہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں۔

تیسری سند: زہیر ابواسحاق سے، وہ عبدالرحمٰن بن الاسود سے، وہ اپنے ابا اسود بن یزید سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں۔

چوتھی سند: زکریا ابواسحاق سے، وہ عبدالرحمٰن بن یزید سے، وہ اپنے بھائی اسود بن یزید سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سندوں میں دو باتوں میں اختلاف ہے: (۱) ابواسحاق کے چار شاگرد ابواسحاق اور ابن مسعودؓ کے درمیان صرف ایک واسطہ لاتے ہیں۔ اور دو شاگرد دو واسطے لاتے ہیں (۲) وہ چار شاگرد جو ایک واسطہ لاتے ہیں ان کے

درمیان اختلاف ہے۔اسرائیل اور قیس ابوعبیدۃ کا واسطہ لاتے ہیں اور معمر اور عمار علقمہ کا ـــــ اور جو دوشاگرد دو واسطے لاتے ہیں۔ان میں بھی اختلاف ہے۔زہیر عبدالرحمٰن بن الاسود اور ان کے والد اسود بن یزید کے واسطے لاتے ہیں،اور زکریا عبدالرحمٰن بن یزید اور ان کے بھائی اسود بن یزید کے واسطے لاتے ہیں ـــــ یہ اس حدیث کی سندوں میں اضطراب واختلاف کا بیان ہے۔

اور دوسرے قال أبو عیسیٰ کے تحت اسرائیل کی سند کے اصح ہونے کا بیان ہے۔فرماتے ہیں: میں نے امام دارمی رحمہ اللہ سے اس اختلافِ اسانید کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کوئی فیصلہ نہیں کیا۔امام بخاری رحمہ اللہ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی فیصلہ نہیں کیا۔مگر ان کا عمل اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک زہیر کی سند اصح ہے۔کیونکہ وہ اسی کو بخاری شریف میں لائے ہیں۔مگر میرے نزدیک اسرائیل کی سند اصح ہے۔کیونکہ قیس اسرائیل کے متابع ہیں اور اسرائیل کو باقی راویوں سے دادا کی حدیثیں زیادہ یاد تھیں اور اس کی دلیل ابن مہدی کا قول ہے جس کی تشریح آگے آرہی ہے۔

اور تیسرے قال أبو عیسیٰ: کے تحت زہیر کی حدیث کے اصح نہ ہونے کی وجہ بیان کی ہے کہ زہیر کا سماع قابل اعتبار نہیں،کیونکہ انھوں نے ابواسحاق سے حافظہ بگڑنے کے بعد پڑھا ہے۔چنانچہ امام احمد نے اپنے تلامذہ سے فرمایا ہے کہ زائدہ اور زہیر کی تمام روایات پر اعتماد کرسکتے ہو،مگر وہ دونوں جو روایتیں ابواسحاق سے کرتے ہیں ان پر اس وقت تک اعتماد نہ کرو جب تک ان روایات کو دوسرے محدثین سے نہ سنو۔

ابن مہدی کے قول کا مطلب: عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں: میں سفیان ثوری کے سبق میں پابندی سے جاتا تھا۔لیکن جس زمانہ میں وہ ابواسحاق کی حدیثیں بیان کرتے تھے میں سبق میں جانے کا اہتمام نہیں کرتا تھا،کیونکہ میں وہ سب روایتیں اسرائیل سے لکھ چکا تھا اور اسرائیل کو اپنے دادا کی حدیثیں سفیان ثوری سے زیادہ یاد تھیں اور وہ ان کو زیادہ کامل بیان کرتے تھے۔

محاکمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنے مزاج کے مطابق اسرائیل کی حدیث کو ترجیح دی ہے،کیونکہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔اور امام ترمذی جس سند میں کمزوری ہوتی ہے اسی کو ترجیح دیتے ہیں ـــــ اور امام بخاری نے اپنے طرزِ عمل سے زہیر کی حدیث کو ترجیح دی ہے۔اور شارحین بخاری مثلاً: حافظ ابن حجرؒ،امام بخاری کی رسّی کھینچتے ہیں، اور زہیر کی حدیث کو اصح قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں ـــــ اور ہمارے نزدیک حدیث کی چاروں سندیں صحیح ہیں۔کیونکہ ابواسحاق کے سب شاگرد ثقہ ہیں اور اس کا احتمال ہے کہ ابن مسعود سے یہ حدیث علقمہ نے بھی سنی ہو،اور اسود بن یزید نے بھی۔پھر ان سے ابوعبیدۃ،ابواسحاق،عبدالرحمٰن بن الاسود،اور عبدالرحمٰن بن یزید نے سنی ہو۔پھر ابو اسحاق نے یہ حدیث ابوعبیدۃ اور عبدالرحمٰن بن الاسود،اور عبدالرحمٰن بن یزید سے سنی ہو۔پس یہ از قبیل مزید فی متصل

الاسناد ہے۔غرض سب سندیں صحیح ہیں۔ترجیح کی ضرورت نہیں۔

امام ترمذی کے دلائل کا جائزہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ اسرائیل کا متابع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زہیر کے چار متابع ہیں: یوسف بن ابی اسحاق، یحیٰ بن ابی زائدہ، لیث بن ابی سُلیم اور قاضی شریک (ہدی الساری مقدمہ فتح الباری ص:۵۰۴)

دوسری دلیل یہ دی ہے کہ اسرائیل کو سفیان ثوری رحمہ اللہ سے حدیثیں زیادہ یاد تھیں: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر متعلق بات ہے۔سفیان ثوری سے زیادہ یاد ہونگی مگر یہاں جن شاگردوں کی روایتیں ہیں، ان میں سفیان ثوری کا کوئی تذکرہ نہیں۔

تیسری بات امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ فرمائی ہے کہ زہیر نے آخری عمر میں حدیث سنی ہے۔یہ بات صحیح ہے مگر اس کا اثر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب زہیر کا کوئی متابع نہ ہو۔اور یہاں تو ان کے چار متابع موجود ہیں۔اس لئے آخرعمر میں سننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

بابُ کَراهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى به

کن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے؟

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: لید اور ہڈی سے استنجاء نہ کرو، اس لئے کہ یہ چیزیں تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہیں —— رسول اللہ ﷺ نے جنات کو بھائی یا تو مسلمان ہونے کی وجہ سے، یا امت میں شامل ہونے کی وجہ سے، یا جذبۂ ترحم ابھارنے کے لئے فرمایا ہے۔جیسے: آپؐ نے فرمایا: ''کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کا مطالبہ نہ کرے'' (مشکوٰۃ حدیث نمبر ۳۱۴۵) اس میں سوکن کو ''بہن'' جذبۂ ترحم ابھارنے کے لئے کہا گیا ہے۔

لید اور ہڈی جنات کی خوراک کیسے ہیں؟ جب جنات کا ان چیزوں پر گذر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہڈی میں گوشت اور لید میں دانہ پیدا کردیتے ہیں، ہڈی پر پیدا ہونے والا گوشت مسلمان جنات اور لید میں پیدا ہونے والا دانہ کافر جنات اور ان کے جانور کھاتے ہیں۔بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ہڈی پر پیدا ہونے والا گوشت تمام جنات کھاتے ہیں، خواہ وہ جنات مسلمان ہوں یا غیر مسلم، اور لید میں پیدا ہونے والا دانہ جنات کے جانور کھاتے ہیں۔ایک رائے یہ بھی ہے کہ حلال جانوروں کی ہڈی پر مسلمان جنات کے لئے اور مردار یا غیر ماکول اللحم جانوروں کی ہڈی پر کافر جنات کے لئے گوشت پیدا ہوتا ہے۔

غرض: لید اور ہڈی سے استنجاء کرنے کی ممانعت لغیرہ ہے اور ''غیر'' یا تو ہڈی کا چکنا ہونا اور لید کا ناپاک ہونا ہے یا

ان دونوں چیزوں کا جنات کی خوراک ہونا ہے اور نہی لغیرہ میں فی نفسہ جواز ہوتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص ہڈی یا لید سے استنجاء کرے اور صفائی ہو جائے تو استنجاء درست ہوگا اور نماز صحیح ہوگی۔

[۱٤-] باب كراهيةِ ما يُستنجى به

[۲۱-] حدثنا هَنَّادٌ، نا حَفْصُ بنُ غِيَاثٍ، عَنْ دَاوُدَ بنِ أبي هِنْدٍ، عنِ الشَّعْبِيِّ عَن عَلْقَمَةَ عَن عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُوْدٍ قال: قالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: " لاَ تَسْتَنْجُوْا بِالرَّوْثِ وَلاَ بِالْعِظَامِ، فَإنَّهُ زَادُ إخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ"

وفي البَابِ: عن أبي هُريرةَ، وسَلْمَانَ، وَجَابِرٍ، وابنِ عُمَرَ.

قَالَ أبو عيسىٰ: وقَدْ رَوَى هٰذَا الحَدِيثَ إسْمَاعِيلُ بنُ إبراهيمَ وغَيْرُه عَنْ دَاوُدَ بنِ أبي هِنْدٍ، عن الشَّعْبِيِّ، عَن عَلْقَمَةَ، عن عبدِ اللهِ: أنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم لَيْلَةَ الْجِنِّ: الحَدِيثَ بِطُوْلِهِ. فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: إنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: " لاَتَسْتَنْجُوْا بِالرَّوْثِ، وَلاَ بِالْعِظَامِ، فَإنَّهُ زَادُ إخْوَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ" وَكَأنَّ رِوَايَةَ إسْمَاعِيلَ أَصَحُّ مِن رِوَايَةِ حَفْصِ بنِ غِيَاثٍ.

وَالعَمَلُ على هٰذا الحَدِيثِ عِندَ أهلِ العِلمِ؛ وفي الباب عن جَابِرٍ وابنِ عُمَرَ.

ترجمہ: ان چیزوں کا بیان جن سے استنجاء کرنا مکروہ ہے (حدیث) نبی ﷺ نے فرمایا: لید اور ہڈی سے استنجاء مت کرو، اس لئے کہ یہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہیں (یہ حفص بن غیاث کی حدیث ہے، داؤد بن ابی ہند سے) اور اس حدیث کو اسماعیل بن ابراہیم (جو ابن عُلیّہ کے نام سے پہچانے جاتے ہیں) اور ان کے علاوہ دیگر روات داؤد بن ابی ہند سے، وہ شعبی سے، وہ علقمہ سے، وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؓ نبی ﷺ کے ساتھ تھے لیلۃ الجن میں، حدیث کو پڑھیں اس کی درازی کے ساتھ (یعنی یہ لمبی حدیث ہے) پس شعبیؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''لید اور گوبر سے استنجاء نہ کرو اور ہڈیوں سے بھی استنجاء نہ کرو، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے (اس سند سے یہ آخری حصہ مرسل ہے، کیونکہ امام شعبی تابعی ہیں) اور گویا اسماعیل کی روایت زیادہ صحیح ہے حفص بن غیاث کی حدیث سے۔

فائدہ (۱): ابن عُلیّہ کی روایت امام ترمذی آگے کتاب التفسیر میں سورۃ الاحقاف کی تفسیر میں (۱۵۸:۲) لائیں گے اور اسی طرح اس روایت کو امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، امام ترمذیؒ نے اپنے مزاج کے مطابق ابن علیہ کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس میں ارسال کی وجہ سے ضعف پیدا ہو گیا ہے۔ مگر امام ترمذی کا یہ فیصلہ درست نہیں اس لئے کہ حفص بن غیاث اعلی درجہ کے ثقہ راوی ہیں۔ اور مسلم شریف (۱۸۴:۱) میں عبدالاعلی بن عبد

الاعلیٰ ان کے متابع موجود ہیں۔ اور راوی کبھی حدیث کو مرسل کرتا ہے کبھی موصول کرتا ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ پس امام ترمذی کا فیصلہ محل نظر ہے۔

فائدہ (۲): اسماعیل بن ابراہیم ''ابن علیہ'' سے مشہور ہیں۔ عُلَیَّہ: آپ کی والدہ کا نام ہے۔ جب کوئی آپ کو ابن علیہ کہتا تو آپ سخت ناراض ہوتے اور فرماتے: کیا میرے والد نہیں جو ماں کی طرف نسبت کرتے ہو! جو مجھے ابن علیہ کہہ کر پکارے گا قیامت کے دن میں اس کو پکڑوں گا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے بایں وجہ اسماعیل بن ابراہیم کہا ہے مگر ان کو ابن علیہ کہنا جائز ہے کیونکہ اسی سے یہ راوی مشہور ہو گیا تھا۔

بابُ الاِسْتِنْجَاءِ بالماءِ

پانی سے استنجاء کرنے کا استحباب

استنجاء کے تین طریقے ہیں: اول: ڈھیلے اور پانی کو جمع کرنا۔ یعنی پہلے ڈھیلے سے مخرج صاف کرنا، پھر پانی سے دھونا، یہ سب سے افضل طریقہ ہے۔ دوم: صرف پانی استعمال کرنا، یہ فضیلت میں دوسرے درجے پر ہے۔ سوم: صرف ڈھیلا استعمال کرنا، یہ بھی جائز ہے اس میں کوئی فضیلت نہیں۔ البتہ صرف پانی استعمال کرنے والے کو استبراء کا خیال رکھنا چاہئے۔ یعنی پیشاب سے فارغ ہو کر عضو نچوڑ کر مکمل پیشاب نکال دینے کے بعد پانی سے دھونا چاہئے، اگر استبراء کئے بغیر عضو کو دھو کر اٹھ گیا اور بعد میں قطرہ نکلا تو کپڑا ناپاک ہو گا اور نماز نہ ہو گی اس لئے احتیاط کی ضرورت ہے۔

جاننا چاہئے کہ دورِ اول میں چھوٹے بڑے استنجے میں پانی کے استعمال کے جواز وعدم جواز میں اختلاف تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پانی کم تھا، لوگ عام طور پر ڈھیلا استعمال کرتے تھے۔ بعد میں جب پانی کا استعمال شروع ہوا تو بعض حضرات کو اعتراض ہوا، وہ یہ کہتے تھے کہ پانی: روٹی کی طرح محترم چیز ہے۔ اس لئے اس سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں تھا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے پانی کا استعمال ثابت ہے۔ اور روٹی پر قیاس اس لئے درست نہیں کہ روٹی صرف کھانے کی چیز ہے اور پانی کے اور بھی استعمالات ہیں، نیز نص کے سامنے قیاس نہیں چلتا۔ یہ اختلاف بعد میں ختم ہو گیا۔ اب سب مسلمان اس پر متفق ہیں کہ استنجے میں پانی کا استعمال نہ صرف جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں سے فرمایا: اپنے شوہروں کو حکم دو کہ وہ پانی سے استنجاء کریں، کیونکہ مجھے مردوں سے یہ بات کہتے ہوئے شرم آتی ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم استنجے میں پانی استعمال کرتے تھے۔

ملحوظہ: استنجے میں پانی استعمال کرنے کی روایات پر معارف السنن میں اچھی بحث ہے۔ وہ دیکھنی چاہئے۔

[۱۵-] باب الِاسْتِنْجَاءِ بالماء

[۲۲-] حَدَّثنا قُتَيْبَةُ ومُحمدُ بنُ عَبدِ الملكِ بنِ أبي الشَّوارِبِ، قَالَا: ثَنا أبو عَوانَةَ، عَن قَتَادَةَ، عن مُعَاذَةَ، عن عائِشَةَ قَالَتْ: "مُرْنَ أَزْوَاجَكُن أَنْ يَسْتَطِيْبُوْا بِالْمَاءِ، فَإِنِّي أَسْتَحْيِيْهِمْ، فَإِنَّ رَسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَفْعَلُهُ.

وفي البابِ: عن جريرِ بنِ عبدِ اللهِ الْبَجَلِيِّ، وأنَسٍ، وأبي هريرة.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح؛ وعليه العمل عند أهل العلم يَخْتَارُوْنَ الِاسْتِنْجَاءَ بِالْمَاءِ، وَإِنْ كَانَ الِاسْتِنْجَاءُ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ عِندَهُمْ، فَإِنَّهُمْ اسْتَحَبُّوْا الِاسْتِنْجَاءَ بِالْمَاءِ، وَرَأَوْهُ أَفْضَلَ، وَبِه يَقولُ سُفيانُ الثَّورِيُّ، وابنُ الْمُبارَكِ والشَّافِعِيُّ وأحمدُ، وإسحاق

ترجمہ: پانی سے استنجا کرنے کا بیان (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) اور اسی حدیث پر اہل علم کا عمل ہے۔ وہ پانی سے استنجاء کرنے کو اختیار کرتے ہیں۔ یعنی افضل قرار دیتے ہیں۔ اگر چہ پتھر سے استنجاء کرنا ان کے نزدیک کافی ہو جاتا ہے، تاہم وہ پانی سے استنجاء کو مستحب کہتے ہیں۔ اور اس کو افضل سمجھتے ہیں الیٰ آخرہ۔

بابُ مَاجاءَ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ أَبْعَدَ في الْمَذْهَب

استنجاء کے لئے دور جانا

أَبْعَدَ: (فعل ماضی) باب افعال سے ہے۔ اس کے معنی ہیں: دوری اختیار کرنا۔ عام طور پر یہ باب متعدی استعمال ہوتا ہے، مگر جب مفعول سے کوئی غرض وابستہ نہ رہے تو اس کے ساتھ لازم جیسا معاملہ کیا جاتا ہے۔ جیسے: سخی کی تعریف میں کہنا: فلانٌ يُعطی: فلاں دادودہش کرتا ہے، يُعطی: فعل متعدی ہے مگر چونکہ یہاں مفعول کے ساتھ کوئی غرض وابستہ نہیں اس لئے اس کے ساتھ لازم جیسا معاملہ کیا گیا ہے۔ المَذْهَب: مصدر میمی ہے۔ یعنی جانے میں دوری اختیار کرنا۔

حدیث: حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں ایک سفر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قضاء حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو آپ نے جانے میں دوری اختیار کی (نافع نے یہ دوری تقریباً دو میل متعین کی ہے) یہ واقعہ غالباً سفر تبوک کا ہے۔ رات میں سفر جاری تھا۔ آخر رات میں آپؐ نے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کو اشارہ کیا۔ اور دونوں نے اپنے اونٹ ایک طرف کر لئے، پھر اتر کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بڑے استنجے کے لئے تشریف لے گئے، اس

کے بارے میں حضرت مغیرہ کہتے ہیں کہ بہت دور تشریف لے گئے۔اس دوری اختیار کرنے کا ایک مقصد تو پردہ تھا اوراس میں طبّی فائدہ یہ ہے کہ چلنے سے قبض ٹوٹتا ہے اور اجابت صاف ہوتی ہے۔امام ترمذی رحمہ اللہ باب میں ایک روایت بغیر سند کے یہ بھی لائے ہیں کہ نبی ﷺ پیشاب کرنے کے لئے مناسب جگہ تلاش کیا کرتے تھے جس طرح (سفر میں) ٹھہرنے کے لئے مناسب جگہ کا انتخاب فرماتے تھے۔یہ یحییٰ بن عُبید عن أبیه کی روایت ہے جس کا وفی الباب میں حوالہ دیا ہے۔اور عبید صحابی نہیں ہیں تابعی ہیں۔اور باپ بیٹا دونوں غیر معروف ہیں۔اس لئے امام ترمذی نے رُوِی فعل مجہول لاکر حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مناسب جگہ: یعنی جہاں بے پردگی نہ ہو، زمین نرم ہوتا کہ چھینٹے نہ اڑیں اور اگر کوئی نرم جگہ نہ ملتی تو آپ لکڑی وغیرہ سے کھود کر زمین نرم کرتے پھر پیشاب فرماتے اور قضاء حاجت کے لئے دور تک جانا بھی مناسب جگہ تلاش کرنا ہے۔غرض جس طرح مسافر پڑاؤ ڈالنے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتا ہے، گرمیوں میں سایہ دار اور ہوادار جگہ منتخب کرتا ہے اور سردیوں میں دھوپ والی جگہ کو ترجیح دیتا ہے اسی طرح آپ پیشاب کرنے کے لئے مناسب جگہ تلاش کرتے تھے۔

فائدہ: مکی دور میں اور ابتداء ہجرت میں لوگ بڑے استنجے کے لئے جنگل میں جاتے تھے، بعد میں جب گھروں میں بیت الخلاء بن گئے تو آپ بیت الخلاء ہی میں قضاء حاجت فرماتے تھے۔

[۱٦-] باب ماجاء أن النبی صلی الله علیه وسلم كان إذا أراد الحاجة أَبْعَدَ في الْمَذْهَبِ

[۲۳-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، عن مُحمدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبی سَلَمَةَ، عَنِ الْمُغِيْرَةِ بنِ شُعْبَةَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فِي سَفَرٍ، فَأَتَى النبيُّ صلى الله عليه وسلمٌ حَاجَتَهُ، فَأَبْعَدَ فِيْ الْمَذْهَبِ.

وفي البابِ: عن عبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ أبي قُرَادٍ، وأبي قَتَادَةَ، وجَابِرٍ، ويَحيىَ بنِ عُبَيْدٍ عن أبيه، وأبي مُوسى، وابنِ عَبَّاسٍ، وبلالِ بنِ الحارثِ.

قال أبوعيسى: هذا حديثٌ حَسَنٌ صَحِيْحٌ.

[۲٤-] وَرُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ كَانَ يَرْتَادُ لِبَوْلِهِ مَكَانًا كَمَا يَرْتَادُ مَنْزِلاً؛ وَأَبُوْسَلَمَةَ: اسْمُهُ عبدُ اللّٰهِ بنُ عَبدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ الزُّهْرِيُّ.

ترجمہ: واضح ہے، اور ابوداؤد میں حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: أن النبیَّ صلى الله عليه وسلم كان إِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبَ أَبعَدَ: جب نبی ﷺ جانے کی جگہ میں یعنی استنجے کی جگہ میں جاتے تھے تو دوری

اختیار کرتے تھے.......... ارتیاد کے معنی ہیں تلاش کرنا، جگہ کا انتخاب کرنا —— اور ابوسلمہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے صاحبزادے ہیں اور ان کا نام عبداللہ ہے (آپ کا شمار مدینہ کے فقہائے سبعہ میں ہے) آپ کا خاندان قریش کی شاخ: وزُہرۃ ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی کَرَاهِیَةِ الْبَوْلِ فی الْمُغْتَسَلِ

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی کراہیت کا بیان

نبی ﷺ نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا ہے کہ: إِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ. یعنی غسل خانے میں پیشاب کرنا وسوسوں کا سبب ہے اس سے طبیعت میں وسوسے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وسوسے بری چیز ہیں۔ شروع ہونے کے بعد رکتے ہی نہیں۔ انسان پریشان ہوجاتا ہے۔ اس لئے شریعت نے ہر وہ سوراخ بند کردیا ہے جہاں سے وسوسے پیدا ہوسکتے ہیں۔ حدیث میں ہے کہ جب کسی کے پیٹ میں ریح پیدا ہو، اور وہ مبرز کے قریب آئے اور اس کو شک ہونے لگے کہ شاید ہوا نکل گئی ہو تو وہ ہرگز مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ آواز سنے یا بدبو محسوس کرے (مشکوٰۃ ۱: ۴۰ باب مایوجب الوضوء) یہ ارشادِ پاک قطع وساوس کے لئے ہے۔ اسی طرح نبی ﷺ نے کسی کو وضو کرکے دکھائی۔ اعضائے مغسولہ تین تین بار دھوئے، پھر فرمایا: فمن زَادَ علی هٰذا فقد أَسَاءَ وتَعَدّٰی وَظَلَم. جس نے اس سے زیادہ کیا اس نے برا کیا، حد سے بڑھا اور ظلم کیا (مشکوٰۃ ۱: ۴۷ باب سنن الوضوء) یہ ارشادِ پاک بھی قطعِ وساوس کے لئے ہے۔ زیادہ دھونے لگے گا تو رُکے گا ہی نہیں۔ غرض شریعت نے بہت سے احکام قطعِ وساوس کے لئے دیئے ہیں۔ اس باب کی روایت بھی اسی قبیل سے ہے۔

غسل خانے میں پیشاب کرنے کی دوصورتیں ہیں: اول: غسل خانہ کو پیشاب خانہ بنانا، یعنی گھر کا ہر فرد غسل خانہ میں پیشاب کرے، اس کی بالکل اجازت نہیں۔ دوسری صورت: یہ ہے کہ غسل کرنے سے پہلے پیشاب نکل جائے۔ ابن المبارکؒ فرماتے ہیں: اگر غسل خانہ پکا ہے پانی وہاں جمع نہیں ہوتا، نالی میں بہہ جاتا ہے تو اس میں پیشاب کرنے کی گنجائش ہے، پیشاب کرنے کے بعد پانی بہادے، تاکہ پیشاب نکل جائے۔ اور اگر زمین کچی ہے، پانی جذب ہوتا ہے یا پیشاب نالی میں جمع رہتا ہے تو پیشاب کرنے کی اجازت نہیں اس سے طبیعت میں وسوسے پیدا ہونگے۔ اور ابن سیرین رحمہ اللہ ہر قسم کے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو جائز کہتے ہیں، کسی نے ابن سیرین سے کہا: ایسا کہا جاتا ہے کہ غسل خانے میں پیشاب کرنے سے طبیعت میں وسوسے پیدا ہوتے ہیں تو آپ نے فرمایا: رَبُّنَا اللّٰهُ لاشریك له: ہمارے پروردگار اللہ تعالیٰ ہیں، ان کا کوئی شریک نہیں۔ یعنی ہر چیز کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، ان کے علاوہ کوئی خالق نہیں۔ یعنی غسل خانہ میں پیشاب کرنا خالق وساوس نہیں، خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ طالب علم نے چونکہ حدیث ذکر

نہیں کی تھی۔ حدیث کی بات ایک عوامی خیال کے طور پر پیش کی تھی اس لئے آپ نے ایسا جواب دیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور چیزیں سبب کے درجہ میں کام کرتی ہیں اور اسباب کی طرف مجازی نسبت جائز ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دنیا دارالاسباب ہے۔ یہاں ہر مسبب کے لئے سبب ہے۔ آگ جلاتی ہے، پانی بجھاتا ہے، کھانا شکم سیر کرتا ہے، اور پانی سیراب کرتا ہے۔ پس یہ کہنا کہ گھر آگ سے جل گیا وغیرہ درست ہے۔ رہی یہ بات کہ اسباب سے مسببات کس طرح پیدا ہوتے ہیں تو اس میں چار قول ہیں:

۱- اشاعرہ کہتے ہیں: اسباب سے مسببات بطریق جری عادت پیدا ہوتے ہیں یعنی سنت الٰہی یہ ہے کہ جب سبب پایا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ مسبب کو پیدا کرتے ہیں۔ کوئی چیز آگ میں ڈالی جاتی ہے تو اس کو اللہ جلاتے ہیں آگ نہیں جلاتی۔

۲- ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اسباب سے مسببات بطریق تأثیر پیدا ہوتے ہیں یعنی اللہ نے اسباب میں یہ تأثیر رکھی ہے کہ ان سے مسببات پیدا ہوں، کاغذ کو آگ جلاتی ہے، اس تاثیر کی وجہ سے جو اللہ نے اس میں رکھی ہے اور اسباب میں تاثیر پیدا کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ عاجز نہیں ہوگئے، وہ تاثیر اللہ کے اختیار میں ہے جب چاہیں سکیڑ لیں جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی آگ کو گل وگلزار بنا دیا تھا۔

۳- معتزلہ کہتے ہیں کہ اسباب سے مسببات بطریقِ تولید پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اسباب مسببات کو جنتے ہیں۔ ماتریدیہ اور معتزلہ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ ماتریدیہ کے نزدیک اسباب کی تاثیر قدرتِ خداوندی میں ہے اور معتزلہ کے نزدیک ان اسباب پر اللہ تعالیٰ کی قدرت باقی نہیں رہتی۔ اب اسباب اپنا کام کریں گے، اللہ ان کو روک نہیں سکتے (العیاذ باللہ)

۴- فلاسفہ کہتے ہیں: اسباب سے مسببات بطریقِ اعداد پیدا ہوتے ہیں۔ اعداد کے معنی ہیں تیار کرنا۔ یعنی اللہ نے اسباب کو مسببات کے لئے تیار کیا ہے۔ پس وہ بہر حال اپنا کام کریں گے خواہ اللہ رہیں یا نہ رہیں۔ جیسے کاریگر گھڑی بنا کر چلا دیتا ہے۔ اب گھڑی چلتی رہتی ہے خواہ کاریگر باقی رہے یا نہ رہے۔ کاریگر کو گھڑی تیار کرنے نہ کرنے کا تو اختیار تھا مگر تیار کرنے کے بعد اس کا کچھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ اب تو گھڑی اپنا کام کرے گی، اسی طرح اسباب کو اللہ تعالیٰ نے تیار کیا ہے اب وہ اپنا کام کر رہے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذاہب میں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک مسبباب کی اسباب کی طرف نسبت جائز نہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک جائز ہے۔ ورنہ دونوں کے نزدیک اسباب میں اثر اللہ نے پیدا کیا ہے اور وہ تاثیر اللہ کے اختیار میں ہے۔

اسی طرح معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب بھی درحقیقت ایک ہے۔ دونوں کے نزدیک اسباب میں صلاحیت پیدا

کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کا ان پر اختیار باقی نہیں رہتا۔ اب اسباب خود کار ہیں۔

پس ابن سیرین کے قول کی تطبیق اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذہب پر اس طرح ہوگی کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے وسوسے خود بخود پیدا نہیں ہوتے بلکہ اللہ تعالیٰ پیدا کرتے ہیں۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے اس عمل میں یہ تاثیر رکھ دی ہے کہ اس سے وسوسے پیدا ہوں۔ پھر اشاعرہ کے نزدیک وسوسوں کے پیدا ہونے کی: غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی طرف نسبت جائز نہیں۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک جائز ہے۔ جیسے کہتے ہیں کہ فلاں ڈاکٹر کے علاج سے شفا ہوئی، اسی طرح یہ نسبت بھی ہے۔ پس اس میں کوئی حرج نہیں۔

فائدہ: مجازی نسبت ہر اس صورت میں جائز ہے جب اسباب جلی (واضح) ہوں، جیسے ڈاکٹر کے علاج کی طرف شفا کی نسبت کرنا۔ کسی چیز کے جل جانے کو آگ کی طرف نسبت کرنا، شکم سیری اور سیرابی کو کھانے پینے کی طرف منسوب کرنا اور جہاں اسباب واضح نہ ہوں وہاں نسبت جائز نہیں، جیسے یہ کہنا کہ فلاں نچھتر آیا اس لئے بارش ہوئی، یا فلاں ولی نے بچہ دیا، یا فلاں ستارہ کی تاثیر سے یہ ہوا۔ یہ سب نسبتیں جائز نہیں۔ کیونکہ یہ اسباب خفیہ ہیں، ان کی طرف نسبت کرنے میں فسادِ عقیدہ کا احتمال ہے، اس لئے ایسی صورتوں میں مسببات کی نسبت براہ راست اللہ کی طرف کرنا ضروری ہے، یہ کہا جائے کہ اللہ کے فضل سے بارش ہوئی، اللہ کی مہربانی سے اولاد ہوئی وغیرہ۔

[۱۷-] بابُ ماجاء فی کراهيةِ البول فی المغتسل

[۲۵-] حَدَّثَنَا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ وأحمدُ بنُ مُحمدِ بنِ مُوسیٰ، قَالَا: أَنَا عبدُ اللّٰهِ بنُ المبارَكِ، عن مَعْمَرٍ، عن أَشْعَثَ، عنِ الْحَسَنِ، عن عبدِ اللّٰهِ بْنِ مُغَفَّلٍ، أَنَّ النبیَّ صلی الله علیه وسلم نَهٰی أَنْ يَّبُوْلَ الرَّجُلُ فی مُسْتَحَمِّهٖ، وقال: "إِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ"

وفی البابِ: عَن رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النبیِّ صلی الله علیه وسلم.

قال أبو عيسیٰ: هٰذا حديثٌ غريبٌ، لا نَعْرِفُهُ مَرْفُوْعًا إِلَّا مِن حَدِيثِ أَشْعَثَ بنِ عبدِ اللّٰهِ، وَيُقَالُ لَهُ: الْأَشْعَثُ الْأَعْمٰی.

وَقَدْ كَرِهَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ العلم الْبَوْلَ فی الْمُغتَسَلِ، وقَالُوْا: عَامَّةُ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ، وَرَخَّصَ فِيْهِ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ، مِنْهُم ابنُ سِيرِيْنَ، وقِيْلَ لَهُ: إِنَّهُ يُقَالُ: إِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ، فَقَالَ: رَبُّنَا اللّٰهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ.

قال ابنُ المبارَكِ: قَدْ وُسِّعَ فِيْ الْبَوْلِ فی الْمُغْتَسَلِ إِذَا جَرَی فِيْهِ الماءُ، قال أبو عيسیٰ: ثنا بذلك أحمدُ بنُ عَبْدَةَ الآمُلِیُّ، عن حِبَّانَ، عن عبدِ اللّٰهِ بن الْمُبَارَكِ.

ترجمہ: حسن بصری: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اس سے منع کیا کہ آدمی اپنے غسل خانہ میں پیشاب کرے اور فرمایا بیشتر وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور باب میں ایک اور صحابی کی بھی روایت ہے (جن کا نام معلوم نہیں۔ یہ روایت ابوداؤد، نسائی، بیہقی اور مسند احمد میں ہے) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اس کو حدیث مرفوع کے طور پر نہیں جانتے، مگر اشعث بن عبداللہ کی حدیث سے اور اس راوی کو اشعثِ اعمی بھی کہا جاتا ہے (یعنی اشعث سے آخر تک اس حدیث کی یہی ایک سند ہے اور یہ راوی ثقہ ہے۔ اور اس سے نیچے کی اسناد صحیح ہے۔ اور ابوداؤد اور منذری نے اس اسناد کے بارے میں خاموشی اختیار کی ہے، کوئی جرح نہیں کی۔ اس لئے حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے) اور اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو ناپسند کیا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ بیشتر وساوس اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور بعض علماء نے اس کی اجازت دی ہے، ان میں ابن سیرین شامل ہیں۔ ان سے کہا گیا کہ ایسا کہا جاتا ہے کہ بیشتر وساوس اس عمل سے پیدا ہوتے ہیں تو انھوں نے فرمایا: ہمارے پروردگار اللہ ہیں، ان کا کوئی شریک نہیں (یعنی یہ جو کہا جاتا ہے غلط ہے۔ غسل خانہ میں پیشاب کرنا خالق وساوس کیسے ہوسکتا ہے، خالق تو اللہ ہی ہیں) اور ابن المبارک نے فرمایا: غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی اس صورت میں گنجائش ہے جب کہ اس میں سے پانی بہہ جاتا ہو (پھر امام ترمذی نے ابن المبارک کے قول کی سند لکھی ہے)

تشریح:

۱- المُستحم: غسل کرنے کی جگہ، حمیم: گرم پانی، غسل خانہ میں گرم پانی سے نہاتے ہیں اس لئے یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے ــــــ الوَسْوَاس: واو کے زبر کے ساتھ وَسْوَسَۃٌ کی جمع ہے اور واو کے زیر کے ساتھ مصدر ہے: وسوسے پیدا ہونا یا کرنا۔

۲- اشعث اعمی اور اشعث بن عبداللہ ایک ہیں یا دو؟ بعض حضرات کے نزدیک یہ دو شخص ہیں۔ امام ترمذی نے یقال کہہ کر دوسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یہ دونوں شخص ایک ہی ہیں۔ بہر حال اشعث بن عبداللہ ثقہ ہیں اور اشعث اعمی ضعیف ہیں (تہذیب ۱:۳۵۵)

۳- مسئلہ باب میں امام ترمذی نے تین قول ذکر کئے ہیں: ایک یہ کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنا مطلقاً مکروہ ہے، دوسرا یہ کہ مطلقاً جائز ہے، تیسرا قول ابن المبارک کا ہے۔ وہ پکے غسل خانہ میں وقتی طور پر پیشاب کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ اور کچی جگہ میں یا مستقل طور پر پیشاب کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ بین بین صورت ہے کہ من وجہ جائز ہے من وجہ جائز نہیں۔ اور ابن المبارک مجتہد ہیں۔ اور مجتہدین ہی حدیثوں کے معنی بہتر سمجھتے ہیں، جیسا کہ امام ترمذی نے کتاب الجنائز میں فرمایا ہے (دیکھیں حدیث اغسلنها وترا ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك کی شرح)

بابُ ماجاءَ فِي السِّوَاكِ

مسواک کرنے کا بیان

سِواك: سین کے زیر کے ساتھ: دانت صاف کرنے کی لکڑی۔ مسواک کی جمع: مَسَاوِيك، ساك يسوك سو كا الشيئ: رگڑنا، ملنا۔ اب وضو کا تفصیلی بیان شروع ہوتا ہے۔ لوگ عام طور پر وضو سے پہلے استنجاء کرتے ہیں اس لئے پہلے استنجے کا طریقہ اور اس سے لگتے مسائل بیان کئے تھے، پھر استنجے سے فارغ ہو کر کچھ لوگ پہلے ہاتھ دھوتے ہیں اور عام طور پر لوگ پہلے مسواک کرتے ہیں، پھر ہاتھ دھوتے ہیں۔ اس لئے امام ترمذی نے پہلے مسواک کا مسئلہ بیان کیا ہے۔

یہاں دو باتیں سمجھ لینی چاہئیں:

۱- وضو میں مسواک سنت ہے یا واجب؟ تمام فقہاء سنت کہتے ہیں اور امام اسحاق اور داؤد ظاہری کی طرف وجوب کا قول منسوب کیا گیا ہے، لیکن علماء نے اس کی تردید کی ہے کہ وہ وجوب کے قائل نہیں۔

۲- مسواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی یا دین کی؟ اگر وضو کی سنت ہے تو وضو سے پہلے کرنی چاہئے، نماز کی سنت ہے تو وضو کے بعد تکبیر تحریمہ سے پہلے کرنی چاہئے، اور دین کی سنت ہے تو اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں، جب بھی ضرورت محسوس ہو کرنی چاہئے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فرمایا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق امور فطرت میں سے ہیں جن کو وضو میں شامل کیا گیا ہے۔ اسی طرح مسواک بھی امور فطرت میں سے ہے جس کو طہارت میں لیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسواک درحقیقت دین اسلام کی سنت ہے اس کو وضو میں لیا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام نے مسواک کو پانچ جگہ مستحب قرار دیا ہے: جب دانت پیلے پڑ جائیں، جب منہ میں بدبو پیدا ہو جائے، جب آدمی نیند سے بیدار ہو، اور وضو سے پہلے اور نماز سے پہلے (فتح القدیر ۱:۲۲)

اس میں اختلاف ہوا ہے کہ مسواک وضو کی سنت ہے یا نماز کی یا دونوں کی؟ احناف کے نزدیک وضو کی سنت ہے، اور شوافع کے نزدیک دونوں کی۔ میرے خیال میں حق درمیان میں ہے اگر وضو نماز سے متصل کی ہے تو وضو سے پہلے مسواک کرنا کافی ہے اور اگر دونوں میں فصل ہے جیسے عصر کے لئے وضو کی تھی پھر اسی وضو سے مغرب کی نماز پڑھتا ہے تو نماز سے پہلے بھی مسواک کرنی چاہئے اور مسواک نہ کرے تو کم از کم اچھی طرح سے کلی کر کے منہ صاف کر لے۔ البتہ اگر نماز سے پہلے صرف مسواک کرے تو احتیاط سے کرے تاکہ خون نہ نکلے۔ احناف کے نزدیک خون نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتی ہے۔ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اگرچہ خون نکلنا ناقض وضو نہیں مگر خون ناپاک ہے اس کو لگنا جائز نہیں۔

ملحوظہ: جو مسائل معرکۃ الآراء ہیں ان میں لمبی لمبی بحثیں ہوتی ہیں جس سے بعض مرتبہ غلط ذہن بن جاتا ہے۔

جیسے مسح رأس میں یہ بحث ہوئی کہ استیعاب فرض ہے یا سر کے کچھ حصہ کا مسح فرض ہے؟ امام مالک رحمہ اللہ اول کے قائل ہیں۔ اور احناف اور شوافع دوسری رائے رکھتے ہیں۔ چنانچہ عام طور پر احناف آدھے سر کا مسح کرتے ہیں اور شوافع سر کے ذرا سے حصے کا مسح کرتے ہیں، حالانکہ نبی ﷺ کی سنت مستمرہ پورے سر پر مسح کرنے کی ہے، صرف ایک بار مسئلہ کی وضاحت کے لئے صرف سر کے اگلے حصہ پر مسح کیا ہے۔ اب احناف اور شوافع اسی کو لے بیٹھے، یہ ٹھیک نہیں۔ پورے سر کا مسح فرض نہ سہی سنت تو ہے۔ اس لئے ہمیشہ پورے سر کا مسح کرنا چاہئے۔

حدیث (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''اگر مجھے اپنی امت کے حق میں دشواری کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا'' یعنی آپؐ نے مشقت کی وجہ سے وجوباً مسواک کا حکم نہیں دیا۔ خود آپؐ کے لئے ابتداء میں ہر فرض نماز کے لئے نئی وضو کرنا فرض تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا، اور اس کی جگہ مسواک کو لازم کیا گیا۔ نبی ﷺ امت کو بھی یہی حکم دینا چاہتے تھے مگر دشواری کے اندیشہ سے یہ حکم نہیں دیا۔ پس امت کے حق میں نماز سے پہلے مسواک کرنا صرف سنت رہا واجب نہیں۔

فائدہ (۱): انفرادی احکام میں تو دشواری کا بہت زیادہ خیال نہیں کیا جاتا مگر اجتماعی احکام میں اس کا خیال ضرور رکھا جاتا ہے۔ اسی سے الحَرَجُ مَدفوعٌ اور الدِّیْنُ یُسْرٌ کے قواعد بنائے گئے ہیں۔

فائدہ (۲): انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان کا اجتہاد حکماً وحی ہوتا ہے۔ تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ یہاں سمجھنے کی یہ بات ہے کہ نبی ﷺ جو مسواک کا حکم دینا چاہتے تھے وہ اپنے اجتہاد سے دینا چاہتے تھے پھر دشواری سامنے آئی تو اجتہاد بدل گیا۔ یہ حکم اللہ کی طرف سے نازل نہیں ہوا تھا ورنہ نبی ﷺ ضرور حکم دیتے، چاہے کتنی بھی دشواری ہوتی۔

فائدہ (۳): احکام کی تشریع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ امت کسی حکم کی رغبت کرے اور نبی اس کی تائید کرے۔ جب یہ دو باتیں اکٹھا ہو جاتی ہیں تو اللہ کی طرف سے وہ حکم لازم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے: مسلمانوں نے جمعہ کی نماز شروع کی، اور نبی ﷺ نے اس کی تائید کی تو جمعہ فرض کر دیا گیا، اور لوگوں نے تراویح میں انتہائی رغبت کا مظاہرہ کیا، مگر نبی ﷺ نے تائید نہیں کی تو تراویح فرض نہیں ہوئی، اور اس کے برعکس صورت یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ہر نماز سے پہلے مسواک کو چاہا مگر امت کی طرف سے کوئی اشتیاق سامنے نہیں آیا تو مسواک فرض نہیں ہوئی۔

فائدہ (۴): مسواک کی سنیت تواتر سے ثابت ہے۔ اور یہ تواتر اسناد سے ثابت نہیں بلکہ اس پر تعامل چلا آرہا ہے، تواتر کی چار قسمیں ہیں. (۱) تواترِ اسناد: کسی حدیث کو شروع سے آخر تک اتنی بڑی جماعت روایت کرے جس کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عادۃً محال ہو، جیسے ختم نبوت کی روایات ——— (۲) تواتر طبقہ: پوری امت کسی بات کو نقل کرتی چلی آئے، جیسے قرآن کریم نقل ہوتا ہوا چلا آرہا ہے۔ اس تواتر کا درجہ قسم اول سے بڑھا ہوا ہے ——— (۳) تواترِ تعامل

وتوارث: کوئی عمل امت میں مسلسل چلا آرہا ہو۔ جیسے تراویح کی بیس رکعتیں۔ وضو سے پہلے مسواک اسی تواتر سے ثابت ہے —— (۴) تواتر قدر مشترک: کوئی حقیقت اتنی مختلف سندوں سے مروی ہو جو حد تواتر کو پہنچ گئی ہوں جیسے معجزات کی روایات چار سو ہیں جو الگ الگ واقعات ہیں۔ مگر ان کا قدر مشترک یہ ہے کہ نبی ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کے علاوہ بھی معجزات عنایت فرمائے تھے، یہ بات تواتر قدر مشترک سے ثابت ہے۔

حدیث (۲): حضرت زید بن خالد جُہنی فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: اگر مجھے اپنی امت کے حق میں دشواری کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔ اور میں ضرور عشا کی نماز کو تہائی رات تک مؤخر کرتا، ابوسلمہ کہتے ہیں: پس حضرت زیدؓ مسجد میں نمازوں کے لئے آیا کرتے تھے درانحالیکہ ان کی مسواک ان کے کان پر ہوتی تھی جس جگہ کاتب قلم گھساتا ہے، جونہی وہ نماز کے لئے کھڑے ہوتے مسواک کرتے پھر اس کو اس کی جگہ کی طرف لوٹا دیتے۔ یعنی کان پر پگڑی میں گھسا دیتے تھے۔

فائدہ (۱): یہ حدیث اس باب کی مشہور ترین روایت ہے۔ اور پہلی حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے وہ بھی صحیح ہے۔ راوی کا وہم نہیں ہے اس لئے کہ ابو ہریرہؓ تک اس کی بہت سی سندیں ہیں۔

فائدہ (۲): حدیثوں میں عام طور پر عند كل صلوة آیا ہے اور حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں مع كل وضوء آیا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب الام میں کی ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت میں مع الوضوء عند كل صلوة آیا ہے۔ یہ حدیث صحیح ابن حبان میں مروی ہے اور بخاری (۱:۲۰۹) میں تعلیقاً حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے جس میں عند كل وضوء آیا ہے، اب دو صورتیں ہیں: یا تو دونوں جگہ مسواک کو سنت کہا جائے یا عند كل صلوة کی تاویل کی جائے۔ کیونکہ عند كل وضوء کی تاویل نہیں ہوسکتی۔ واللہ اعلم۔

فائدہ (۳): اور حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ کا عمل ایک صحابی کا عمل ہے، دیگر صحابہ کا یہ عمل نہیں تھا، ورنہ راوی خاص طور پر اس عمل کو بیان نہ کرتا۔ پس آپؓ کا یہ عمل عند كل صلوة کی تاویل میں مانع نہیں۔

[۱۸-] باب ماجاء في السِّوَاك

[۲۶-] حدثنا أبو كُرَيْبٍ، ثنا عَبْدَةُ بنُ سُلَيْمَان، عن مُحَمَّدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هُريرةَ قال: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: " لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلوٰةٍ"

قال أبو عيسى: وقَدْ رَوَىَ هٰذا الحديثَ مُحمدُ بنُ إسحاق، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أبي سَلَمَةَ، عن زَيْدِ بنِ خالدٍ، عَن النبيِّ صلى الله عليه وسلم وحديثُ أبي سلمةَ، عن أبي هُريرةَ، وزيد

بن خالد، عن النبي صلى الله عليه وسلم كِلاهُمَا عِنْدِىْ صَحِيْحٌ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِىَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن أبى هُريرةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم هٰذا الحديثُ؛ وحَديثُ أبى هُريرةَ إِنَّمَا صُحِّحَ لِأَنَّهُ قَد رُوِىَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ، وَأَمَّا مُحمدٌ فَزَعَمَ: أَنَّ حَديثَ أبى سَلَمَةَ عن زَيْدِ بنِ خَالِدٍ أَصَحُّ.

وفى البابِ: عن أبى بكرٍ الصديقِ، وعَلىٍّ، وعائشةَ، وابنِ عباسٍ، وحُذَيفَةَ، وزيدِ بنِ خَالِدٍ، وأنسٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عمرٍو، وَأُمِّ حَبِيْبَةَ، وابنِ عُمَرَ، وأبى أُمَامَةَ، وأبى أَيُّوبَ، وتَمَّامِ بنِ عَبَّاسٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ حَنْظَلَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَوَاثِلَةَ، وأبى مُوسىٰ.

[۲۷-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أبى سَلَمَةَ، عن زَيْدِ بنِ خَالِدٍ الجُهَنِيِّ قَالَ: سَمِعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقولُ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلىٰ أُمَّتِىْ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلوٰةٍ، ولَأَخَّرْتُ صَلوٰةَ العِشَاءِ إِلىٰ ثُلُثِ اللَّيْلِ" قَالَ: فَكَانَ زَيْدُ بنُ خَالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَوَاتِ فى المَسْجِدِ، وَسِوَاكُهُ عَلىٰ أُذُنِهِ مَوْضِعَ الْقَلَمِ مِنْ أُذُنِ الْكَاتِبِ، لاَيَقُوْمُ إِلىٰ الصَّلوٰةِ إِلَّا اسْتَنَّ، ثُمَّ رَدَّهُ إِلىٰ مَوْضِعِهِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: (حضرت ابو ہریرہؓ کی) اس روایت کو محمد بن اسحاق: محمد بن ابراہیم سے، وہ ابوسلمہ سے، وہ زید بن خالد جہنی سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں (یہ حدیث اس سند سے باب کے آخر میں آرہی ہے) اور ابوسلمہ کی روایت ابو ہریرہ اور زید بن خالد سے، دونوں نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ یہ دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں، کیونکہ یہ حدیث متعدد اسانید سے ابو ہریرہ سے روایت کی گئی ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کی اسی وجہ سے تصحیح کی گئی ہے کہ وہ متعدد اسانید سے مروی ہے (یہ جملہ تکرار ہے) اور رہے امام بخاری رحمہ اللہ تو ان کا خیال یہ ہے کہ ابوسلمہ کی حدیث زید بن خالد سے اصح ہے (یعنی ابو ہریرہ سے ان کی روایت صحیح نہیں۔ وہ راویوں کا وہم ہے۔ مگر اس معاملہ میں امام ترمذی کا فیصلہ ہی راجح ہے، کیونکہ وہم کسی ایک راوی سے ہوتا ہے، متعدد سے نہیں ہوسکتا۔ جبکہ ابوسلمہ کی ابو ہریرہؓ سے روایت متعدد اسانید سے مروی ہے، پھر دونوں کا مضمون بھی مختلف ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں صرف مسواک کا مضمون ہے۔ اور ابوسلمہ کی حضرت زید سے جو روایت ہے اس میں تین مضمون ہیں: ایک: مسواک کا، دوسرا: عشا کی نماز کا، تیسرا: خود ان کا ذاتی عمل، پس یہ دو مختلف حدیثیں ہیں واللہ اعلم)

قوله: أن أشق: أن مصدریہ ہے، پس فعل بتاویل مصدر ہوجائے گا۔ أی لولا المشقة إلخ.

فائدہ: عشاء کو تہائی رات تک مؤخر کرنا حق اللہ ہے، اور جلدی پڑھنا بندوں کا حق ہے، اور بوقتِ تعارض حق

العبد مقدم ہوتا ہے، کیونکہ بندے کمزور ہیں اور اللہ بے نیاز ہیں، اس لئے مسجد میں عشا جلدی پڑھنا افضل ہے، تاکہ لوگوں کو آرام ملے اور نماز فوت ہونے کا اندیشہ باقی نہ رہے۔

بابُ مَاجَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتّٰى يَغْسِلَهَا

نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں نہ ڈالے جائیں

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ پانی میں نہ ڈال دے، بلکہ پہلے ہاتھوں کو دو یا تین بار دھوئے اس کے بعد برتن میں ڈالے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے؟!''

عرب کے لوگ عام طور پر چھوٹے بڑے استنجے میں پتھر استعمال کرتے تھے۔ اور صرف پتھر استعمال کرنے والا خواہ کتنا ہی مبالغہ کرے نجاست کے کچھ نہ کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں۔ اور وہ لوگ لنگی پہنتے تھے اور علاقہ گرم تھا۔ پس نیند میں ہاتھ محل نجاست پر پہنچ گیا تو ہاتھ ناپاک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ نجاست اس کے محل میں تو معاف ہے، مگر دوسری جگہ معاف نہیں۔ پس اگر وہ شخص بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دے گا تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اس لئے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ پہلے دو یا تین مرتبہ ہاتھ دھوؤ پھر برتن میں ڈالو۔

اس حدیث کے ذیل میں چار باتیں سمجھ لینی چاہئیں:

پہلی بات: ناپاکی جب تک اس کے محل میں ہو معاف ہے، محل سے متجاوز ہونے کے بعد معاف نہیں۔ جیسے پیٹ میں پیشاب پاخانہ اور بدن میں خون ہے۔ مگر ان ناپاکیوں کے ساتھ نماز پڑھنا درست ہے۔ کیونکہ یہ ناپاکیاں اپنے معدن میں ہیں۔ اسی طرح ناپاکی کے جو اجزاء مخرج میں ہیں وہ وہاں معاف ہیں، مگر جب وہ ہاتھ پر لگیں گے تو معاف نہیں۔ اب ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈالے جائیں گے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔

دوسری بات: فقہی مسئلہ ہے کہ ناپاک کپڑا تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر مرتبہ نچوڑا جائے۔ یہ مسئلہ اسی حدیث سے لیا گیا ہے۔ اور فقہ کے تمام مسائل کسی نہ کسی نص سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ چاہے صراحتاً ماخوذ ہوں یا استنباطاً، کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بہت سے مسئلے فقہاء نے گڑھے ہیں۔ یہ بات خود فریبی اور دھوکہ دہی کے علاوہ کچھ نہیں۔

تیسری بات: علت پر حکم کا مدار ہوتا ہے وہ پائی جائے تو حکم پایا جاتا ہے اور وہ نہ رہے تو حکم بھی نہیں رہتا۔ جیسے: شراب کا حرام ہونا نشہ آور ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس اگر وہ سرکہ بن جائے اور اس میں نشہ نہ رہے تو حرمت مرتفع ہو جائے گی اور حکمت پر حکم کا مدار نہیں ہوتا وہ رہے یا نہ رہے حکم باقی رہتا ہے اور علت ہمیشہ ایک ہوتی ہے اور حکمتیں متعدد ہو سکتی ہیں۔ جیسے بڑے برتن میں مجلس میں پانی لایا گیا تو حکم یہ ہے کہ ایک سانس میں مت پیو، اور برتن میں

سانس مت لو، اس کی دو حکمتیں ہیں: ایک بعد میں جس کا نمبر ہے اس کو ناگوار نہ ہو، دوسری پانی جسم میں رَچے پچے۔ اب گلاسوں میں اور چھوٹے برتنوں میں پانی پیا جاتا ہے۔ پس پہلی حکمت ختم ہوگئی، مگر دوسری حکمت اب بھی باقی ہے۔ اسی طرح ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ڈالنے کی ممانعت کی بھی دو حکمتیں ہیں: ایک: احتمال نجاست۔ دوسری: پانی کی نظافت۔ پہلی حکمت اب باقی نہیں رہی، کیونکہ اب لوگ پانی سے استنجاء کرتے ہیں مگر دوسری حکمت اب بھی باقی ہے۔ سوتے ہوئے آدمی زیر ناف بھی ہاتھ لے جاتا ہے، بغل میں کھجاتا ہے، ناک کان میں انگلی ڈالتا ہے اور ان جگہوں میں اگرچہ ناپاکی نہیں ہے مگر میل کچیل ہے، پس نظافت کا تقاضہ اب بھی یہی ہے کہ ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں نہ ڈالے جائیں۔

چوتھی بات: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں مذکور حکم صرف باب نظافت سے ہے، طہارت وعدم طہارت سے اس کا کچھ تعلق نہیں۔ دیگر ائمہ کے نزدیک نظافت وطہارت دونوں سے ہے۔ چنانچہ اگر ہاتھوں پر بالیقین ناپاکی ہے اور اس نے دھوئے بغیر ہاتھ برتن میں ڈال دیئے تو تین اماموں کے نزدیک پانی ناپاک ہوجائے گا۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اگر پانی کا کوئی وصف نہ بدلے تو ناپاک نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ تفصیل سے آگے آئے گا۔

مسئلہ: اگر ہاتھ کے ناپاک ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو تو پانی میں ڈالنے سے پہلے ہاتھوں کا دھونا فرض ہے۔ دھوئے بغیر پانی میں ڈالے گا تو پانی ناپاک ہوجائے گا اور اگر ناپاکی کا صرف احتمال ہو تو ہاتھوں کا دھونا سنتِ مؤکدہ ہے۔ اگر دھوئے بغیر پانی میں ہاتھ ڈالے گا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ فقہی ضابطہ ہے: اليقين لايزول بالشك جو بات یقینی ہے وہ شک سے ختم نہیں ہوتی، اور اگر ہاتھ بالیقین پاک ہوں تب بھی دھوکر پانی میں ڈالنا مستحب ہے۔ اب یہ حکم صرف باب نظافت سے ہوگا۔

[۱۹-] بابُ مَاجَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا

[۲۸-] حدثنا أبو الوَلِيدِ أحمدُ بنُ بَكَّارٍ الدِّمَشْقِيُّ مِنْ وُلْدِ بُسْرِ بنِ أَرْطَاةَ صَاحِبِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: نا الوليدُ بنُ مُسْلِمٍ، عن الأَوْزَاعِيِّ، عن الزُّهْرِيِّ، عن سَعِيدِ بنِ الْمُسَيَّبِ، وأبي سَلَمَةَ، عن أبي هُرَيرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَا يُدْخِلْ يَدَه فِي الإِنَاءِ حَتَّى يُفْرِغَ عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِيْ أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ؟!"

وفي البابِ: عن ابنِ عُمَرَ، وجابرٍ، وعائشةَ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

قَالَ الشافعيُّ: أُحِبُّ لِكُلِّ مَنِ اسْتَيْقَظَ مِنَ النَّوْمِ ـــ قَائِلَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَهَا ـــ أَنْ لَا يُدْخِلَ يَدَه

فِی وَضُوءِ ہٖ حَتّٰی یَغسِلَهَا، فَإِنْ أَدْخَلَ یَدَهُ قَبْلَ أَنْ یَغْسِلَهَا کَرِهْتُ ذٰلِکَ لَهُ، وَلَمْ یُفْسِدْ ذٰلِکَ الْمَاءَ إِذَا لَمْ یَکُنْ عَلٰی یَدِهٖ نَجَاسَةٌ.

وَقَالَ أَحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: إِذَا اسْتَیْقَظَ مِنَ اللَّیْلِ، فَأَدْخَلَ یَدَهُ فِی وَضُوءِ ہٖ قَبْلَ أَنْ یَغْسِلَهَا، فَأَعْجَبُ إِلَیَّ أَنْ یُهْرِیقَ الْمَاءَ.

وَقَالَ إِسحاقُ: إِذَا اسْتَیْقَظَ مِنَ النَّوْمِ بِاللَّیْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ فَلاَ یُدْخِلْ یَدَہٗ فِی وَضُوءِ ہٖ حَتّٰی یَغْسِلَهَا.

ترجمہ: جب تم میں سے کوئی شخص اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے، یہاں تک کہ اس کو دھوڈالے۔ امام ترمذیؒ کے استاذ ابوالولید احمد بن بکار دمشقی حضرت بسر بن ارطاۃ صحابیؓ کی اولاد میں سے ہیں (وُلد: لام کے سکون کے ساتھ وَلَدٌ کی جمع ہے اور باب میں فلا یَغمِسْ کون تاکید کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بغیر ن کے بھی) نبی ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص رات میں سوکر بیدار ہو تو وہ اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں داخل نہ کرے، یہاں تک کہ پانی ریڑھے اس پر دو مرتبہ یا تین مرتبہ۔ پس بیشک وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے؟! یعنی نیند میں ہاتھ کہاں کہاں پڑا ہے یہ معلوم نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: میں ہر اس شخص کے لئے پسند کرتا ہوں جو نیند سے بیدار ہو خواہ قیلولہ کر کے اٹھے یا اس کے علاوہ سویا ہو کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں نہ ڈالے، یہاں تک کہ اس کو دھوڈالے (یعنی حدیث میں من اللیل کی قید اتفاقی ہے اور یہ حکم استحبابی ہے) پس اگر داخل کیا اس نے اپنا ہاتھ اس کو دھونے سے پہلے تو میں اس کے لئے یہ بات ناپسند کرتا ہوں اور یہ بات پانی کو نہیں بگاڑے گی۔ یعنی ناپاک نہیں کرے گی، جبکہ اس کے ہاتھ پر کوئی ناپاکی نہ ہو۔ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فرمایا: جب کوئی شخص رات میں سوکر بیدار ہو (یعنی من اللیل کی قید احترازی ہے قیلولہ کرنے والے کے لئے یہ حکم نہیں) پس داخل کیا اس نے اپنا ہاتھ اپنے وضو کے پانی میں اس کو دھونے سے پہلے تو مجھے زیادہ پسند یہ بات ہے کہ پانی کو پھینک دے۔ اور اسحاق رحمہ اللہ نے فرمایا: جب کوئی نیند سے بیدار ہو خواہ رات میں خواہ دن میں (یعنی من اللیل کی قید اتفاقی ہے) تو وہ اپنے وضو کے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے۔ یہاں تک کہ اس کو دھولے۔

بابٌ فی التَّسمِیَةِ عند الوُضُوءِ

وضوء سے پہلے بسم اللہ پڑھنے کا بیان

ہاتھ دھونے کے بعد جب وضو شروع کرے تو بسم اللہ پڑھے۔ بسم اللہ ہر اہم کام پر پڑھنے کا حکم ہے۔ حدیث میں ہے: کُلُّ أَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ أَقْطَعُ. کوئی بھی اہم کام جو اللہ کے نام سے نہ شروع کیا جائے وہ ناقص

ہے۔اور وضوء بھی ایک اہم کام ہے اس کو بھی بسم اللہ سے شروع کرنا چاہئے۔اور صرف بسم اللہ بھی کافی ہے۔اور پوری بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔مگر معمول نبوی یہ تھا کہ بسم اللہ کے ساتھ موقع کے مناسب واو عطف کے ساتھ دوسرا جملہ ملاتے تھے۔جیسے جانور ذبح کرنے کے تسمیہ میں بسم اللہ واللہ اکبر۔اور کھانے کے تسمیہ میں بسم اللہ وعلی بَرَکَۃ اللہ اور وضو کے تسمیہ میں بسم اللہ والحمدللہ کہنا مروی ہے(۱)

وضو کے تسمیہ کا حکم: امام مالک رحمہ اللہ کا ایک قول یہ ہے کہ وضو کے شروع میں تسمیہ بدعت ہے۔اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قول یہ ہے کہ تسمیہ مستحب ہے۔اور جمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک سنت ہے۔اور اسحاق بن راہویہ، علامہ ابن ہمام اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے۔

اس مسئلہ میں متعدد روایات ہیں مگر ہر روایت میں کچھ نہ کچھ کمزوری ہے۔باب کی روایت میں ابوثفال مُرّی کی وجہ سے ضعف آیا ہے۔مگر چونکہ روایات متعدد ہیں اس لئے سب مل کر حسن لغیرہ اور قابل استدلال ہو جاتی ہیں۔

---

(۱) ذبح کے تسمیہ بسم اللہ واللہ اکبر کی روایات تو معروف ہیں (دیکھیں مشکوۃ حدیث ۱۴۶۱) اور کھانے کے تسمیہ کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت: مستدرک حاکم (۴: ۱۰۷) میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی ﷺ اور ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما حضرت ابوایوب رضی اللہ عنہ کے گھر گئے، جب سب نے کھانا تناول فرمایا اور شکم سیر ہو گئے تو نبی ﷺ نے فرمایا: خبز ولحم وتَمر وبُسر ورُطب إذا أصبتم مثل هذا فضربتم بأيدكم فكلوا بسم الله وبَرَكَةِ اللهِ: روٹی، گوشت، کھجور، گدری کھجور اور تازہ کھجور جب تم پہنچو یعنی کھاؤ اس کے مانند پس تم اپنے ہاتھ مارو یعنی کھانا شروع کرو تو کھاؤ اللہ کے نام اور اللہ کی برکت سے۔ حاکم نے اس حدیث کو بخاری ومسلم کی شرط کے مطابق بتایا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے —— دوسری روایت: کنز العمال (۱۵: ۲۵۶ حدیث ۴۰۸۴۵) میں ہے: إذا أصبتُم مثلَ هذا فضربتم بأيديكم فقولوا: بسم الله وبَرَكَة الله: جب تم ایسے کھانے کو پہنچو، پس اپنے ہاتھ مارو یعنی کھانا شروع کرو اور کہو: بسم الله وبَرَكَةِ اللهِ۔صاحب کنز العمال نے ھب کا رمز بنا کر ابن عباس کا حوالہ دیا ہے۔یعنی یہ روایت بیہقی کی شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے مروی ہے۔یعنی یہ پہلی روایت ہی ہے —— اور لفظ بَرَکَة: راء کے زبر کے ساتھ ہے جس کے معنی ہیں: زیادتی، بہتات اور نُمو۔اردو میں چونکہ برکت: راء کے سکون کے ساتھ بولا جاتا ہے اس لئے لوگ دعا میں بھی راء کے سکون کے ساتھ پڑھ دیتے ہیں۔حالانکہ عربی میں یہ لفظ راء کے زبر کے ساتھ ہے۔ اس کا خیال رکھنا چاہئے —— اور وضو کا تسمیہ طبرانی کی معجم صغیر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے مروی ہے اور اس کی سند اچھی ہے۔تفصیل کے لئے دیکھیں معارف السنن (۱: ۱۵۷)

اور ذبح کے تسمیہ میں اللہ اکبر کی حکمت یہ ہے کہ کہیں ذابح اس زعم میں مبتلا نہ ہو جائے کہ میں زبردست ہوں۔زبردست اللہ تعالیٰ ہیں۔اور وضو ایک عبادت ہے اللہ نے اس کی توفیق دی تو اس پر اللہ کا شکر بجالانا چاہئے۔اور کھاتے وقت برکت کی دعا کی اہمیت ظاہر ہے ۱۲

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''اس شخص کی وضو نہیں جو اس پر اللہ کا نام نہ لے'' —— اس حدیث میں لا نفی شئ کا بھی ہوسکتا ہے اور نفی کمال کا بھی۔ امام اسحاق وغیرہ نے نفی شئ کا لیا ہے۔ اس لئے تسمیہ کو واجب قرار دیا ہے۔ اور جمہور نفی کمال کے معنی لیتے ہیں اس لئے وہ تسمیہ کو مستحب یا سنت کہتے ہیں۔ جمہور نے یہ معنی پانچ قرائن سے لئے ہیں۔

۱- وضو کی روایات بہت سے صحابہ سے مروی ہیں، ان میں معمولی باتیں جیسے مضمضہ اور استنشاق کا بھی ذکر ہے۔ مگر کسی روایت میں بسم اللہ کا ذکر نہیں۔ اگر وضو میں تسمیہ ضروری ہوتا تو سبھی راوی اس کا تذکرہ کیوں چھوڑتے؟

۲- امت میں عام طور پر وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنے کا معمول نہیں، اگر تسمیہ ضروری ہوتا تو امت اس کی طرف سے غفلت نہ برتتی۔

۳- تسمیہ کے عدم وجوب پر گویا امت کا اجماع ہے۔ چند حضرات کے علاوہ سبھی تسمیہ کے وجوب کا انکار کرتے ہیں۔

۴- باب کی کوئی روایت صحیح نہیں اور وجوب ثابت کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کی صحیح روایت ضروری ہے۔

۵- باب میں جو روایت ہے وہ محکم الدلالہ بھی نہیں یعنی تسمیہ کے باب میں صریح نہیں۔ بعض علماء نے اس سے نیت مراد لی ہے۔ ربیعۃ الرائےؒ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کی یہی رائے ہے۔

غرض ان پانچ وجوہ سے جمہور وجوب کے قائل نہیں، وہ وضوء کے شروع میں تسمیہ کو مستحب یا سنت کہتے ہیں۔

[۲۰-] باب فی التسمیة عند الوضوء

[۲۹-] حدثنا نَضْرُ بنُ عَلِيٍّ، وبِشْرُ بنُ مُعَاذٍ العَقَدِيُّ قالا: نا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ حَرْمَلَةَ، عن أبی ثِفَالِ الْمُرِّیِّ، عن رَبَاحِ بنِ عَبدِ الرحمنِ بنِ أبی سُفیانَ بنِ حُوَيْطِبٍ، عن جَدَّتِهِ، عن أبِيهَا، قال: سمعتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیه وسلم، یقولُ: '' لاَ وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یَذْکُرِ اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْهِ''

وفی البابِ: عن عائشةَ، وأبی هُریرةَ، وأبی سَعیدِ الخُدْرِیِّ، وسَهْلِ بنِ سَعْدٍ، وأنَسٍ.

قال أبو عیسیٰ: قال أحمدُ: لا أَعْلَمُ فی هٰذا البابِ حدیثاً لَهُ إِسْنَادٌ جَیِّدٌ.

وقال إسحاقُ: إِنْ تَرَكَ التَّسْمِیَةَ عَامِدًا أَعَادَ الوُضُوْءَ، وإِنْ کَانَ نَاسِیًا أَوْ مُتَأَوِّلاً أَجزَأَہُ.

قال محمدُ بنُ إسماعِیلَ: أَصَحُّ شیئٍ فی هٰذا البابِ حَدیثُ رَبَاحِ بنِ عبدِ الرحمنِ.

قال أبو عیسی: وَرَبَاحُ بنُ عبدِ الرحمنِ، عن جَدَّتِهِ، عن أبیها: وأبُوْهَا سَعیدُ بنُ زَیْدِ بنِ عَمْرِو بنِ نُفَیْلٍ، وأبُوْثِفَالِ الْمُرِّیُّ: اسْمُهُ ثُمَامَةُ بنُ حُصَیْنٍ، وَرَبَاحُ بنُ عَبدِ الرحمنِ: هُوَ أبوبکرِ بنُ حُوَیْطِبٍ، مِنهُمْ مَن رَوَیٰ هٰذا الحدیثَ، فَقَالَ عن أبی بکرِ بنِ حُوَیْطِبٍ، فَنَسَبَهُ إِلَی جَدِّہِ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: "اس مسئلہ میں میرے علم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کی سند عمدہ ہو" اور امام اسحاق نے فرمایا: اگر وضوء کرنے والے نے بالقصد بسم اللہ نہیں پڑھی تو وضوء کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر نہیں پڑھی یا تاویل کرتے ہوئے نہیں پڑھی تو اس کی وضو ہوگئی۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں بہترین روایت رباح کی ہے (جس کو امام ترمذی نے پیش کیا ہے) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: رباح اپنی دادی سے، اور وہ اپنے ابا سے روایت کرتی ہیں، اور ان کے ابا سعید بن زید ہیں۔ اور ابوثفال مری کا نام ثمامۃ بن حصین ہے۔ اور رباح بن عبد الرحمٰن اور ابوبکر بن حویطب ایک ہیں۔ بعض حضرات اس حدیث کو عن أبی بکر بن حویطب کہہ کر روایت کرتے ہیں۔ وہ اس راوی کو اس کے دادا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

تشریح:

۱- باب کی روایت کے بارے میں امام احمدؒ کا قول وہ ہے جو اوپر آیا، اور عبد العظیم مُنذری کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کئی حدیثیں ہیں جن کی سندیں درست نہیں۔ اور بزار کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جو بھی روایت ہے وہ قوی نہیں۔ اور شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ حدیث کا علم رکھنے والوں نے اس حدیث کی تصحیح پر اتفاق نہیں کیا۔

۲- حضرت سعیدؓ بن زید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بہنوئی ہیں۔ حضرت عمر کی بہن فاطمہ ان کے نکاح میں تھیں۔ ان کی صاحبزادی کا نام اسماء ہے وہ بھی صحابیہ ہیں اور اس حدیث کو نبی ﷺ سے براہِ راست بھی روایت کرتی ہیں۔ حضرت سعید بن زید عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں۔

۳- ابوثفال مری کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فی حدیث أبی ثفال نظر. یعنی ابوثفال کی حدیثیں تحقیق طلب ہوتی ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ چونکہ رقیق العبارۃ تھے اس لئے ان کی یہ تنقید بھاری سمجھی گئی ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ میں اس راوی کی یہی ایک روایت ہے۔

۴- رباح کا پورا نام: رباح بن عبد الرحمٰن بن حویطب ہے، اور کنیت ابوبکر ہے۔ بعض روات نام کے بجائے کنیت ذکر کرتے ہیں، اور باپ کے نام کی جگہ دادا کا نام لیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے راوی غیر معروف ہوگیا ہے۔ اس لئے امام ترمذی نے اس کی وضاحت کی۔

۵- اور حضرت اسحاق کے قول کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے۔ پس اگر کوئی بالقصد بسم اللہ نہیں پڑھے گا تو وضوء نہیں ہوگی۔ البتہ اگر بھول جائے یا وضوء کرنے والا ایسے امام کی تقلید کرتا ہے جس کے نزدیک بسم اللہ واجب نہیں اس لئے اس نے بسم اللہ نہیں پڑھی تو ان دونوں صورتوں میں وضوء ہوجائے گی۔

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا بیان

مَضمَضَ الماءَ فی فِیْهِ: کے معنی ہیں: پانی کو منہ میں پھرانا، یعنی کلی کرنا۔ اور الاستنشاق: کے معنی ہیں: پانی سونگھنا، ناک میں پانی چڑھانا، پھر سانس کی قوت سے پانی باہر جھاڑنے کو الاستنثار: کہتے ہیں۔

مذاہبِ فقہاء:

۱- حضرت عبداللہ بن المبارک، امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ابن ابی لیلیٰ صغیر رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق: وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں۔ اور امام احمد رحمہ اللہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ استنشاق واستنثار مضمضہ سے زیادہ مؤکد ہیں۔

۲- امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں وضو وغسل میں سنت ہیں۔

۳- اور حضرت امام اعظم اور سفیان ثوری رحمہما اللہ فرماتے ہیں: دونوں وضو میں سنت ہیں اور غسل میں واجب ہیں۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: "جب آپ وضوء کریں تو ناک جھاڑیں اور جب استنجے کے لئے پتھر تلاش کریں تو طاق عدد لیں" استجمر: میں س، ت طلب کے لئے ہیں۔ مادہ جَمْرٌ ہے، جس کے معنی ہیں: پتھر۔ اور یہاں طاق سے مراد بالاجماع ایک کے بعد کا طاق ہے۔

استدلال: حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث کے دوسرے ٹکڑے میں وجوب مراد لیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک استنجے میں تثلیث واجب ہے۔ اور پہلے ٹکڑے میں استحباب مراد لیا ہے۔ چنانچہ وہ مضمضہ اور استنشاق کو سنت کہتے ہیں۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث کے دونوں ٹکڑوں میں استحباب مراد لیا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک استنجے میں تثلیث اور وضوء میں مضمضہ واستنشاق دونوں سنت ہیں۔ اور امام احمد رحمہ اللہ نے دونوں ٹکڑوں میں وجوب مراد لیا ہے اس لئے ان کے نزدیک استنجے میں تثلیث اور وضوء میں مضمضہ واستنشاق دونوں واجب ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا استدلال اس طرح ہے کہ انتثِرْ: اور أَوْتِرْ: دونوں امر ہیں۔ اور امر کا مقتضی وجوب ہے اس لئے دونوں واجب ہیں ——— اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ بیشک امر کا مقتضی وجوب ہے مگر قرائن کی موجودگی میں امر کے دوسرے معنی بھی ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک دونوں امر استحباب کے لئے ہیں۔ کیونکہ مضمضہ اور استنشاق کو امورِ فطرت میں شمار کیا گیا ہے اور فطرت کے معنی سنت کے ہیں اور غسل جنابت میں ظاہر بدن کو دھونے کا حکم ہے اور منہ اور ناک کے اندر کا حصہ اگرچہ من وجہ ظاہر ہے مگر من وجہ باطن ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل میں ان دونوں کا دھونا ضروری نہیں۔

اور امام اعظم اور سفیان ثوری رحمہما اللہ کے نزدیک وضو میں تو دونوں سنت ہیں، کیونکہ وہ امور فطرت میں سے ہیں، مگر غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، کیونکہ ارشاد پاک ہے: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ یعنی اگر تم جنبی ہو تو خوب پاکی حاصل کرو۔ اور خوب پاکی حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ بدن کا جو حصہ ہر طرح سے ظاہر ہے اس کو بھی دھویا جائے، اور جو حصہ من وجہ ظاہر ہے جیسے منہ اور ناک کے اندر کا حصہ اس کو بھی دھویا جائے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جسم کے تین حصے ہیں: بعض حصے پوری طرح ظاہر ہیں، بعض پوری طرح باطن ہیں، اور بعض من وجہ ظاہر ہیں من وجہ باطن ہیں۔ جو حصہ بالکلیہ باطن ہے اس کا دھونا نہ وضو میں فرض ہے نہ غسل میں۔ اور جو حصہ بالکلیہ ظاہر ہے اس کا دھونا دونوں میں فرض ہے۔ اور جو حصہ بین بین ہے جیسے منہ اور ناک کے اندر کا حصہ اس کا وضو میں دھونا تو فرض نہیں سنت ہے مگر غسل میں دھونا فرض ہے۔ کیونکہ غسل جنابت میں خوب پاک ہونے کا حکم ہے۔

اور منہ اور ناک کے اندر کا حصہ بین بین اس لئے ہے کہ روزہ کی حالت میں منہ اور ناک میں پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ معلوم ہوا کہ وہ ظاہر ہیں اور لعاب اور رینٹ نگلنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح جب منہ بند کر دیں تو اندر کا حصہ نظر نہیں آتا اور ناک کے اندر کا حصہ بھی نظر نہیں آتا، مگر منہ کھولیں اور ناک اٹھائیں تو اندر کا حصہ بھی نظر آنے لگتا ہے اس لئے یہ دونوں من وجہ باطن ہیں اور من وجہ ظاہر ہیں۔ اور آنکھ کا حال بھی اگرچہ ایسا ہی ہے مگر اس کے دھونے میں حرج ہے اس لئے اس کے دھونے کا حکم نہیں۔

فائدہ: امام مالک رحمہ اللہ نے خوب پاک ہونے کی شکل یہ تجویز کی ہے کہ غسل جنابت میں دَلک یعنی خوب رگڑ کر بدن دھونے کو فرض قرار دیا ہے، اس لئے انھوں نے مضمضہ اور استنشاق کو فرض نہیں کہا۔

[۲۱-] باب ماجاء في المَضْمَضَةِ والإسْتِنْشَاقِ

[۳۰-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ وَجَرِيْرٌ، عَنْ مَنْصُوْرٍ، عن هِلَالِ بنِ يَسَافٍ، عن سَلَمَةَ بنِ قَيْسٍ، قَالَ: قَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "إذَا تَوَضَّأتَ فَانْتَثِرْ، وَإِذَا اسْتَجْمَرْتَ فَأَوْتِرْ"

وفي البابِ: عن عُثمانَ، ولَقِيْطِ بنِ صَبِرَةَ، وابنِ عباسٍ، والمِقدامِ بنِ معديكَرِبَ، ووَائِلِ بنِ حُجْرٍ، وأبي هريرة.

قال أبو عيسى: حديثُ سَلَمَةَ بنِ قَيْسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَاختَلَفَ أَهْلُ العلمِ فِيمَنْ تَرَكَ المَضْمَضَةَ وَالإسْتِنْشَاقَ، فَقَالَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: إِذَا تَرَكَهُمَا في الوُضوءِ حَتّٰى صَلّٰى أَعَادَ، وَرَأَوْا ذٰلِكَ فِي الوُضُوْءِ وَالجَنابَةِ سَوَاءً، وبه يَقُولُ ابنُ أبي لَيْلٰى، وعبدُ اللهِ بنُ المباركِ وأحمدُ وإسحاق.

وقَالَ أحمدُ: الإسْتِنْشَاقُ أَوْ كَدُ مِنَ المَضْمَضَةِ.

قال أبو عيسى: وقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ العِلم: يُعِيْدُ فِي الجَنابَةِ وَلَا يُعِيْدُ فِي الْوُضُوْءِ، وَهُوَ قَوْلُ سُفيانَ الثَّوْرِيِّ وبَعضِ أهلِ الكُوفَةِ.

وقَالَتْ طَائِفَةٌ: لَا يُعِيْدُ فِي الْوُضُوْءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ، لِأَنَّهُمَا سُنَّةٌ مِنَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، فلَا تَجِبُ الإِعَادَةُ علَى مَنْ تَرَكَهُمَا فِي الْوُضُوْءِ وَلَا فِي الْجَنَابَةِ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ.

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب آپ وضوء کریں تو ناک جھاڑیں اور جب استنجے کے لئے پتھر تلاش کریں تو طاق عدد لیں'' اور علماء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس نے مضمضہ واستنشاق کو چھوڑ دیا، چنانچہ علماء کی ایک جماعت نے کہا: جب ان دونوں کو وضو میں ترک کیا، تا آنکہ اس نے نماز پڑھی تو وہ نماز کا اعادہ کرے، اور ان حضرات نے وضو اور جنابت میں دونوں کو یکساں قرار دیا۔ اور اسی کے قائل ہیں: ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک، احمد اور اسحاق۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا: استنشاق مضمضہ سے زیادہ مؤکد ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا: علماء کی ایک جماعت نے کہا کہ وہ (یعنی تارکِ مضمضہ واستنشاق) غسل جنابت میں (نماز کو) لوٹائے گا اور وضو میں نہیں لوٹائے گا۔ اور وہ سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا قول ہے۔ اور ایک جماعت نے کہا (نماز کو) نہ وضو میں لوٹائے گا اور نہ غسل جنابت میں، اس لئے کہ وہ دونوں نبی ﷺ کی سنت ہیں۔ پس جو شخص وضو میں یا غسل جنابت میں دونوں کو چھوڑ دے اس پر نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب نہیں، اور وہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے۔

بابُ المَضْمَضِةِ والاِسْتِنْشَاقِ مِن كَفٍّ وَاحِدٍ

ایک چلّو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا بیان

کف: ہتھیلی، مراد چلو ہے۔ دونوں ہاتھوں کو ملا کر پانی لینا ''لپ بھرنا'' کہلاتا ہے اور ایک ہتھیلی میں پانی لینا چلو میں پانی لینا کہلاتا ہے۔

احادیث میں مضمضہ اور استنشاق کے مختلف طریقے آئے ہیں: بعض میں ایک چلو، بعض میں دو چلو، بعض میں تین چلو اور بعض میں چھ چلو کا تذکرہ آیا ہے(۱) پس وضو کرنے والے کو جس طریقہ پر سہولت ہو مضمضہ واستنشاق کرے،

(۱) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے: توضأ فغرف غرفة تمضمض منها واستنشق اس میں ایک چلو کا ذکر ہے۔ باب کی روایت میں تین چلو کا ذکر ہے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے: مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً من كف واحد اس میں چھ چلو کا ذکر ہے (کشف النقاب: ۱-۲۰۱-۲۰۲) حضرت عثمان سے بھی ایک روایت حضرت علی کی روایت کے مانند ہے ۱۲

کوئی پابندی نہیں۔

دنیا کے حالات یکساں نہیں، ہمارے یہاں اللہ کے فضل سے پانی بہت ہے۔لیکن دنیا میں ایسی جگہیں بھی ہیں جہاں پانی بہت کم ہے۔وہاں ایک لوٹے میں پورا گھر وضو کرتا ہے۔اس طرح کے مسائل کی اہمیت وہاں ہے جہاں پانی کم ہے لیکن اگر آدمی درجۂ کمال حاصل کرنا چاہتا ہے تو مضمضہ واستنشاق تین تین مرتبہ کرے۔ جیسے نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھ سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: أَوَ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ؟! کیا تم میں سے ہر شخص کے پاس دو کپڑے ہیں؟ (ابوداؤد شریف ۱: ۹۲ باب جُمّاع أثواب ما يصلى فيه) ظاہر ہے کہ ایسا نہیں، ہر شخص کو اس زمانہ میں دو کپڑے میسر نہیں تھے، پھر اس کو ضروری کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: الصلوٰة في الثوب الواحد سنة یعنی ایک کپڑے میں نماز پڑھنا سنت ہے، ہم لوگ نبی ﷺ کے زمانہ میں ایسا کرتے تھے اور ہمارا یہ عمل برا نہیں سمجھا جاتا تھا۔مگر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کپڑے کم ہوں۔فأما إذا وَسَّعَ الله فالصلوةُ في الثوبين أزكى یعنی اگر اللہ نے کشادگی فرمائی ہے تو پھر دو کپڑوں میں نماز پڑھنا افضل ہے (مشکوٰۃ ۱: ۷۳ باب الستر) یہاں بھی یہی مسئلہ ہے۔جن علاقوں میں پانی قلیل ہے وہاں کے لوگ کسی بھی روایت پر عمل کر سکتے ہیں۔البتہ جن علاقوں میں پانی بہت ہے وہاں کے لوگوں کو افضل پر عمل کرنا چاہئے۔

مذاہبِ فقہاء: مضمضہ اور استنشاق میں فصل اولی ہے یا وصل؟ اس میں اختلاف ہے۔اور یہ اختلاف جواز وعدم جواز کا نہیں بلکہ اولیٰ غیر اولیٰ کا ہے ــــــ فصل کہتے ہیں: دونوں کو علحدہ علحدہ نئے پانی سے کرنا، اور وصل نام ہے دونوں کو ملانے کا، یعنی ایک چلو پانی لے کر تھوڑے سے کلی کرنا اور باقی سے ناک صاف کرنا۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک وصل اولیٰ ہے، اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک فصل اولیٰ ہے۔اور امام مالک رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں: ایک امام شافعی کے مطابق، دوسری امام اعظم کے موافق۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بکثرت احادیث سے رسول اللہ ﷺ کا فصل کرنا ثابت ہے۔ابوداؤد شریف میں طلحہ بن مُصَرِّف کی حدیث ہے: فرأيتُه يَفْصِلُ بين المضمضة والاستنشاق (۱: ۹ باب الفرق بين المضمضة والاستنشاق) یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو مضمضہ اور استنشاق میں فصل کرتے دیکھا، اسی طرح صحیح ابن السکن میں شقیق بن سلمہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو وضوء کرتے دیکھا: تَوَضَّاءَ ثلاثا ثلاثا وأَفْرَدَا المضمضةَ من الاستنشاق یعنی دونوں نے اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ دھویا اور دونوں نے مضمضہ کو استنشاق سے جدا کیا۔پھر دونوں حضرات نے فرمایا: هكذا رَأَيْنَا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم توضأ: ہم نے اسی طرح نبی ﷺ کو وضو کرتے دیکھا ہے (رواه ابن السَّكَن في صحيحه: بحوالہ

التعلیق الصبیح ۱:۲۰۵) علاوہ ازیں دیگر بہت سی روایات میں ثلاثا ثلاثا کا لفظ آیا ہے اس لئے احناف نے فصل کو افضل کہا ہے۔

من کف واحد کا مطلب: اور باب کی حدیث میں جو من کف واحد: آیا ہے یہ روایت اولاً تو غریب ہے۔ یعنی حدیث میں یہ اضافہ صرف خالد بن عبداللہ کرتے ہیں، پھر اس جملہ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں: (۱) ایک ہتھیلی سے یعنی ایک چلو سے آدھے سے مضمضہ کیا اور آدھے سے استنشاق کیا (۲) ایک ہتھیلی سے یعنی ایک چلو سے نہ کہ دو ہتھیلیوں سے، جس طرح چہرہ دھوتے وقت لپ میں پانی لیا جاتا ہے اس طرح مضمضہ اور استنشاق کرتے وقت لپ بھر کر پانی نہیں لیا، بلکہ ایک ہتھیلی سے یعنی چلو میں پانی لے کر یہ دونوں عمل کئے (۳) ایک ہتھیلی سے یعنی دائیں ہاتھ ہی سے منہ میں اور ناک میں پانی ڈالا حالانکہ ناک صاف کرنا نامناسب عمل ہے جس کے لئے بایاں ہاتھ استعمال کرنا چاہئے، مگر نبی ﷺ نے ایک ہی ہتھیلی سے یعنی دائیں ہاتھ سے یہ دونوں عمل کئے ـــــ جب اس جملے کے یہ تین مطلب ہو سکتے ہیں تو حدیث محکم الدلالۃ نہیں رہی۔

[۲۲-] باب المَضْمَضةِ والإستِنْشَاقِ مِن كفٍّ واحدٍ

[۳۱-] حدثنا يَحيَى بنُ مُوسىٰ، نا إبراهيمُ بنُ مُوسىٰ، نا خَالِدٌ، عن عَمرِو بن يحيىٰ، عن أبيه، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ، قال: رأيتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ مِن كَفٍّ وَاحِدٍ، فَعَلَ ذٰلِكَ ثلاثًا.

وفي الباب: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عبّاسٍ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

وقد رَوَى مَالكٌ وابنُ عُيَيْنَةَ وَغيرُ وَاحِدٍ هٰذَا الحديثَ، عن عمرِو بنِ يحيىٰ، ولَمْ يَذْكُروا هٰذا الحَرفَ: "أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ واسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ" وإِنَّمَا ذَكَرَه خَالِدُ بنُ عَبدِ اللّٰهِ، وَخَالِدٌ ثِقَةٌ حَافِظٌ عندَ أهلِ الحديثِ.

وقال بعضُ أهلِ العلم: المَضْمَضَةُ والإستِنْشَاقُ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ يُجْزِئُ، وقال بُعضُهم: يُفرِّقُهما أَحَبُّ إِلَيْنَا، وقَالَ الشّافعيُّ: إِنْ جَمَعَهُمَا في كَفٍّ وَاحِدٍ فَهُوَ جَائِزٌ، وإِنْ فَرَّقَهُمَا فَهُوَ أَحبُّ إِلَيْنَا.

ترجمہ: عبداللہ بن زید کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کرتے دیکھا۔ آپؐ نے یہ کام تین مرتبہ کیا، اور اس مسئلہ میں ابن عباس کی روایت ہے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زید کی

حدیث حسن غریب ہے۔ اور امام مالک، ابن عیینہ اور متعدد روات نے یہ حدیث عمرو بن یحییٰ سے روایت کی ہے۔ اور وہ یہ لفظ کہ "نبی ﷺ نے ایک ہتھیلی سے مضمضہ اور استنشاق کیا" ذکر نہیں کرتے۔ اس کو خالد بن عبداللہ ہی نے ذکر کیا ہے۔ اور خالد محدثین کے نزدیک ثقہ اور حافظ ہیں (پس ان کی زیادتی قبول کی جائے گی) اور بعض علماء نے کہا: مضمضہ اور استنشاق ایک چلو سے کافی ہے، اور بعض علماء نے کہا: ان کو جدا جدا کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا: اگر وضوء کرنے والے نے دونوں کو ایک چلو میں جمع کیا تو وہ جائز ہے اور اگر اس نے ان کو جدا جدا کیا تو وہ ہمیں زیادہ پسند ہے۔

تشریح:

۱- اس حدیث کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس زیادتی کی وجہ سے جو خالد بن عبداللہ نے حدیث میں کی ہے غریب قرار دیا ہے۔ اور فی نفسہ حسن کہا ہے، حالانکہ یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے۔ بخاری و مسلم نے خالد بن عبداللہ ہی کی سند سے اس کو روایت کیا ہے۔

۲- امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا جو قول بیان کیا ہے وہ آپ کا قول قدیم ہے اور قول جدید وصل کے اولی ہونے کا ہے، اور وہی مذہب شافعی میں مفتی بہ ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ پہلے بغداد میں رہتے تھے۔ اس زمانہ کے آپ کے اجتہادات قول قدیم کہلاتے ہیں، پھر آخر کے دو سال مصر میں گذارے ہیں، وہاں آپ کی بہت سی رائیں بدل گئی ہیں۔ یہ آپ کے نئے اقوال ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کو آپ کے اقوال زعفرانی کی روایت سے پہنچے ہیں اور وہ زمانہ بغداد کے شاگرد ہیں۔ اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کا قول قدیم بیان کیا ہے ان کا جدید قول امام ترمذیؒ کو نہیں پہنچا۔

بَابٌ فِي تَخْلِيلِ اللِّحْيَةِ

ڈاڑھی میں خلال کرنے کا بیان

حدیث: حسان بن بلال رحمہ اللہ کہتے ہیں: میں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو دیکھا: انھوں نے وضوء کی، پس اپنی ڈاڑھی میں خلال کیا، پس ان سے کہا گیا یا حسان نے کہا: کیا آپ ڈاڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ آپؓ نے فرمایا: اور کیا چیز مجھ کو روکتی ہے؟ یعنی کیوں نہ کروں۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو اپنی ڈاڑھی میں خلال کرتے دیکھا ہے۔

اس حدیث کے ضمن میں دو مسئلے سمجھنے چاہئیں:

پہلا مسئلہ: ڈاڑھی دو طرح کی ہوتی ہے: چھدری اور گھنی، اگر ڈاڑھی چھدری ہو یعنی ہلکی ہو اور بالوں کے نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو اس صورت میں اندر کی کھال کا دھونا ضروری ہے، اور اگر ڈاڑھی گھنی ہو، یعنی بالوں کے اندر کی کھال نظر نہ آتی ہو تو جتنے بال دائرۂ وجہ میں داخل ہیں ان کا دھونا فرض ہے۔ اور جو بال دائرۂ وجہ سے خارج ہیں ان کا دھونا فرض نہیں، نہ ان کا مسح ضروری ہے، البتہ ڈاڑھی کا خلال کرنا ادب ہے۔

اور شرح وقایہ میں جو مسئلہ بیان کیا ہے کہ رُبع لحیہ کا دھونا فرض ہے، یہ مفتی بہ قول نہیں، حضرت تھانوی قدس سرہ نے امداد الفتاوی میں شامی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ڈاڑھی کے جو بال چہرے کی حد کے اندر ہیں ان کا دھونا فرض ہے۔ اور لٹکے ہوئے بالوں کا دھونا فرض نہیں البتہ اولیٰ ہے (امداد الفتاوی ۱:۳۱)

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا سنت ہے، اور امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ادب ہے، ادب کی تعریف ہے: ما یُحمَدُ فِعلُه ولا یُلَمُّ تَرکُهُ: جس کے کرنے پر تعریف کی جائے اور جس کے چھوڑنے پر برائی نہ کی جائے۔ یعنی کرو تو واہ واہ! اور نہ کرو تو کوئی بات نہیں۔ ادب کا درجہ مندب سے ذرا نیچے ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے تخلیل لحیہ کے ادب ہونے کا قول بچند وجہ اختیار کیا ہے۔ اول: باب کی تمام روایات ضعیف ہیں۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی روایت کی پہلی سند میں عبدالکریم ہے جو ضعیف ہے، (اس کا تذکرہ پہلے گذر چکا ہے) پھر عبدالکریم کا حسان سے سماع بھی نہیں، پس یہ روایت منقطع بھی ہے، اور دوسری سند میں بھی انقطاع ہے اس لئے کہ قتادہ کا حسان سے سماع نہیں۔ دوم: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ نبی ﷺ اپنی ڈاڑھی میں خلال فرماتے تھے۔ اس روایت کی سند بھی عمدہ نہیں کیونکہ عامر بن شقیق پر ذہبی نے مستدرک کی تلخیص میں تنقید کی ہے[1]۔ مگر امام ترمذی رحمہ اللہ اور امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے میں یہ راوی ثقہ ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے حدیث عثمان کو حسنٌ صحیحٌ کہا ہے مگر درحقیقت یہ روایت اعلی درجہ کی نہیں۔ سوم: حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو تخلیل لحیہ کرتے دیکھ کر تلامذہ کا تعجب کرنا اور سوال کرنا کہ آپ ڈاڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ یہ دلیل ہے کہ حضرت عمار کا فعل انوکھا تھا۔ اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہے جب مسلمانوں میں اس کا رواج نہ ہو، اگر تخلیل لحیہ سنت ہوتا تو مسلمانوں میں اس کا ضرور رواج ہوتا ـــــ مگر چونکہ روایات متعدد ہیں اس لئے وہ کسی درجہ میں معتبر ہیں اور ان سے ادب کے درجہ کا حکم ثابت ہو سکتا ہے۔

(۱) علامہ شمس الدین الذہبی اور شیخ تقی الدین نے ابن معین رحمہ اللہ کے حوالہ سے عامر بن شقیق کی تضعیف کی ہے، اور ابو حاتم رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: لیس بالقوی .... اور شیخین (بخاری و مسلم) نے حضرت عثمان کی متعدد روایات کی اپنی صحیحوں میں تخریج کی ہے جن میں حضرت عثمانؓ نے رسول اللہ ﷺ کی وضو دکھائی ہے۔ مگر دونوں ہی حضرات نے حضرت عثمان کی اس روایت کی جس میں تخلیل لحیہ کا ذکر ہے، تخریج نہیں کی (نصب الرایہ ۱:۲۴)

[۲۳-] باب فى تخليل اللحية

[۳۲-] حدثنا ابنُ أبى عُمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن عبدِ الكريمِ بنِ أبى المُخَارِقِ أبى أُمَيَّةَ، عن حَسَّانَ بنِ بِلَالٍ، قال: رَأَيْتُ عَمَّارَ بنَ يَاسِرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيْلَ لَهُ: أَوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟ قَالَ: وَمَا يَمْنَعُنِيْ وَلَقَدْ رَأَيْتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

[۳۳-] حدثنا ابنُ أبى عُمَرَ، نا سفيانُ، عن سَعيدِ بنِ أبى عَروبَةَ، عن قَتَادَةَ، عن حَسَّانَ بنِ بِلَالٍ، عن عَمَّارٍ، عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم مِثْلَه.

وفى البابِ: عن عائشةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ، وأنسٍ وابنِ أبى أَوْفَى وأبى أَيُّوبَ.

قال أبو عيسى: سَمعتُ إسحاقَ بنَ مَنصُورٍ، يقولُ: سمعتُ أحمدَ بنَ حنبلٍ، قال: قَال ابنُ عُيَيْنَةَ: لَمْ يَسْمَعْ عَبدُ الكريمِ مِنْ حَسَّانَ بنِ بِلَالٍ حديثَ التَّخْلِيْلِ.

[۳٤-] حدثنا يحيىٰ بنُ موسى، نا عبدُ الرزاق، عن إسرائيلَ، عن عَامِرِ بنِ شَقِيْقٍ، عن أبى وَائِلٍ، عن عُثْمانَ بنِ عفان: أَنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم كان يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ، وقال محمدُ بنُ إسماعيلَ: أَصَحُّ شيءٍ فى هذا البابِ حديثُ عَامِرِ بنِ شَقِيْقٍ، عن أبى وائلٍ، عن عثمانَ.

وقال بِهٰذَا أَكْثَرُ أهلِ العِلمِ مِنْ أصحابِ النبىِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُم: رَأَوْا تَخْلِيْلَ اللِّحْيَةِ، وبِهِ يقولُ الشافعيُّ.

وقال أحمدُ: إِنْ سَهَا عن التَّخْلِيْلِ فَهُوَ جَائِزٌ، وقال إسحاقُ: إِنْ تَرَكَهُ ناسِيًا أَوْ مُتَأَوِّلًا أَجْزَأَهُ، وإِنْ تَرَكَهُ عَامِدًا أَعَادَ.

ترجمہ: حسان بن بلال نے کہا: میں نے عمار بن یاسرؓ کو دیکھا، انھوں نے وضوء کی، پس اپنی ڈاڑھی میں خلال کیا، پس کسی نے سوال کیا یا حسان نے کہا: پس میں نے پوچھا: کیا آپ اپنی ڈاڑھی میں خلال کرتے ہیں؟ انھوں نے کہا: اور مجھے کیا چیز روکتی ہے؟ جبکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنی ڈاڑھی میں خلال کرتے ہوئے دیکھا ہے (پھر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی حدیث کی دوسری سند بیان کی ہے جو قتادہ کے طریق سے ہے) امام ترمذیؒ نے فرمایا: میں نے اسحاق بن منصور کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے امام احمد رحمہ اللہ سے سنا، انھوں نے کہا کہ ابن عیینہ نے فرمایا: ''عبدالکریم نے حسان بن بلال سے تخلیل لحیہ والی حدیث نہیں سنی'' —— حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ اپنی ڈاڑھی میں خلال کیا کرتے تھے، امام ترمذیؒ کہتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور امام بخاری

رحمہ اللہ نے فرمایا: اس باب کی صحیح تر روایت عامر بن شقیق کی ہے، جو وہ ابو وائل کے واسطہ سے حضرت عثمان سے روایت کرتا ہے۔ اور امام ترمذی نے فرمایا: صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے اکثر اس کے قائل ہیں۔ وہ تخلیل لحیہ کو دیکھتے ہیں، یعنی اس کو سنت کہتے ہیں۔ اور اسی کے امام شافعی رحمہ اللہ قائل ہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا: اگر ڈاڑھی میں خلال کرنا بھول جائے تو وضوء ہوگئی، اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: اگر بھول کر خلال نہ کیا یا تاویل کرتے ہوئے نہ کیا تو اس کو کافی ہے اور اگر عمداً چھوڑ دیا تو وضوء دوبارہ کرے (یعنی آپ کے نزدیک تخلیل لحیہ واجب ہے۔ مگر اسی طرح کا واجب ہے جس طرح تسمیہ واجب تھا)

بابُ مَاجَاءَ فی مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ يَبْدَءُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ إلی مُؤَخَّرِهِ

سر کا مسح اگلے حصہ سے شروع کر کے پچھلے حصہ کی طرف لے جائے

حدیث: عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے اپنے سر پر اپنے دونوں ہاتھوں سے مسح کیا، پس سامنے کی طرف لائے آپ ان دونوں کو اور پیچھے کی طرف لے گئے آپ، اور آپؐ نے اپنے سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کیا، پھر آپ دونوں ہاتھوں کو اپنی گدی کی طرف لے گئے، پھر آپ نے دونوں ہاتھوں کو لوٹایا یہاں تک کہ آپ لوٹ آئے اس جگہ کی طرف جہاں سے آپ نے ابتداء کی تھی، پھر آپ نے اپنے دونوں پیروں کو دھویا۔ یعنی نبی ﷺ نے پورے سر کا مسح کیا۔ یہی آپ کی سنتِ مستمرہ ہے، اور تمام ائمہ کے نزدیک استیعاب افضل ہے، زندگی میں ایک دو بار آپؐ نے سر کے بعض حصہ کا بھی مسح کیا ہے، مگر وہ آیت کی تفسیر کے لئے اور مسئلہ کی وضاحت کے لئے تھا۔ اصل سنت پورے سر کا مسح کرنا ہے۔ اور بعض احناف کی جو عادت ہے کہ ہمیشہ یا اکثر سر کے کچھ حصہ کا مسح کرتے ہیں اور بعض شوافع کی جو عادت ہے کہ ایک انگلی سے مسح کرتے ہیں یہ ٹھیک نہیں، لوگوں کو چاہئے کہ سنت پر عمل کریں اور ہمیشہ پورے سر کا مسح کریں۔

اب دو باتیں سمجھنی چاہئیں:

پہلی بات: منیۃ المصلی میں جو فقہ کی کتاب ہے اور جس کی شرح کبیری ہے، محیط سے مسح کا طریقہ یہ لکھا ہے کہ دونوں ہاتھ بھگا کر خنصر، بنصر اور وسطی تین انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھے اور انگوٹھا اور ہتھیلی الگ رکھے، پھر انگلیوں کو کھینچ کر گدی تک لیجائے، پھر ہتھیلی سے سر کی دونوں جانبوں کا مسح کرتا ہوا ہاتھوں کو آگے لائے پھر شہادت کی انگلیوں سے کانوں کے اندر کا اور انگوٹھوں سے کانوں کے پیچھے کا مسح کرے۔ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ یہ طریقہ کسی حدیث سے ثابت نہیں۔ مسح کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سارے ہاتھ سر کے اگلے حصے پر رکھے اور سر کو گھیرتا ہوا پیچھے لیجائے، پھر پیچھے سے آگے لے آئے اور شہادت کی انگلیوں سے کانوں کے اندر کا اور انگوٹھوں سے کانوں کے

پچھلے حصہ کا مسح کرے اور یہ خیال کہ اس طرح کرنے سے ہاتھ، انگلیاں اور انگوٹھے مستعمل ہوجائیں گے، اس کا کبیری اور فتح القدیر میں یہ جواب دیا ہے کہ ہاتھ جب تک ایک عضو پر چلتا رہے گا مستعمل نہیں ہوگا، جیسے ہاتھ دھوتے ہیں تو پانی ہتھیلی سے کہنی تک چلتا ہے پھر گرتا ہے، یہ پانی ہاتھ سے علحدہ ہونے کے بعد مستعمل ہوگا، جب تک عضو پر چلتا رہے گا مستعمل نہیں ہوگا۔ یہی حکم مسح میں بھی ہے۔ اور کان چونکہ سر کا جز ہیں اس لئے ان کے حق میں بھی انگلیاں اور انگوٹھے مستعمل نہیں ہونگے، ہاں خفین پر مسح کرنے کے لئے نیا پانی لینا ہوگا، کیونکہ وہ دوسرا عضو ہیں۔

دوسری بات: گردن کے مسح کے سلسلہ میں تین رائیں ہیں: (۱) امام نووی اس کو بدعت کہتے ہیں (۲) اکثر احناف اور اصحاب متون مستحب کہتے ہیں اور یہی صحیح قول ہے (۳) اور بعض لوگ سنت کہتے ہیں، اس سلسلہ کی تمام روایات کو مولانا ابوالحسنات عبدالحئ لکھنوی رحمہ اللہ نے تحفة الطلبة في مسح الرقبة نامی رسالہ میں جمع کیا ہے اور سعایہ شرح شرح وقایہ (۱: ۱۷۸) میں بھی تفصیل ہے۔

[۲٤-] باب ماجاء في مسح الرأس: أنه يَبْدَأُ بمقدَّم الرأس إلى مؤخَّره

[۳۵-] حدثنا إسحاقُ بنُ موسى الأنصاريُّ، نا مَعْنٌ، نا مالكُ بنُ أنسٍ، عن عَمْرِو بنِ يَحْيىٰ، عن أبيه، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ، أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم مسح رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ: بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِيْ بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ.

وفي البابِ: عن مُعاوِيَةَ، والمِقْدَامِ بنِ مَعْدِيْكَرِبَ، وعائشةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ أصَحُّ شيئٍ في هذا البابِ وأَحْسَنُ، وبه يَقُولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: حدیث کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے اور باقی عبارت کا ترجمہ واضح ہے۔

تشریح: اقبال کے معنی ہیں: سامنے آنا۔ جیسے: باب الظاہر سے کوئی شخص میری طرف آئے تو یہ اقبال ہے۔ اور ادبار کے معنی ہیں: پیٹھ پھیرنا، یعنی میری طرف سے باب الظاہر کی طرف جانا، اجمال میں أقبل پہلے تھا اور تفصیل میں ادبار کی تفسیر پہلے کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عرف میں اقبال پہلے اور ادبار بعد میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے: اردو محاورہ میں شب وروز کہا جاتا ہے، روز وشب نہیں کہا جاتا۔ اگر ایسا کہیں گے تو کلام فصاحت سے خارج ہوجائے گا، چنانچہ اجمال میں أقبل پہلے لایا گیا ہے۔ مگر أقبل کے معنی ہیں: ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لانا۔ یہ مسح کا مسنون طریقہ نہیں ہے، اس لئے مسح کے مسنون طریقہ کا لحاظ کرکے أدبر کی تفسیر پہلے کی ہے۔

بابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

سر کے پچھلے حصہ سے مسح شروع کرنے کی روایت

ابن عقیل حضرت ربیع رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے دومرتبہ اپنے سر کا مسح کیا۔ اپنے سر کے پچھلے حصہ سے مسح شروع کیا، پھر اس کے اگلے حصہ سے اور اپنے دونوں ہی کانوں کا: ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی مسح فرمایا۔

وضاحت: ابن عقیل صدوق ہیں مگر سیئ الحفظ ہیں ان کا تذکرہ پہلے گذر چکا ہے۔ یہ حدیث ان کا وہم ہے۔ حدیث کے صحیح الفاظ ابن عقیل ہی کی روایت سے اگلے باب میں آرہے ہیں: **مَسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر**، یعنی یہ حدیث درحقیقت مجمل ہے اور محاورہ کے مطابق کلام ہے۔ کبھی ابن عقیل نے اس کو بالمعنی روایت کیا ہے اور أقبل کی تفسیر پہلے کردی ہے اور أدبر کی بعد میں، نیز اس کو دومرتبہ مسح قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ ایک ہی مرتبہ مسح ہے۔ چنانچہ ائمہ میں سے کسی نے سوائے وکیعؒ کے مسح کا یہ طریقہ بیان نہیں کیا، اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث سے وہ حدیث اصح ہے جو پچھلے باب میں گذر چکی ہے۔

[۲۵-] باب ماجاء أنه يبدأ بمؤخر الرأس

[۳۶-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا بِشْرُ بنُ المُفَضَّلِ، عن عبدِ اللهِ بنِ محمدِ بنِ عَقِيْلٍ، عن الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذِ بنِ عَفْرَاءَ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ بِرأْسِهِ مَرَّتَيْنِ: بَدأَ بِمُؤَخَّرِ رَأْسِه، ثُمَّ بِمُقَدَّمِه، وبِأُذُنَيْهِ كِلْتَيْهِمَا: ظُهُوْرِهِمَا وبُطُوْنِهِمَا.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ، وحديثُ عبدِ اللهِ بنِ زيدٍ أَصَحُّ مِنْ هذا وأَجْوَدُ.

وقَدْ ذَهَبَ بَعْضُ أهلِ الْكُوْفَةِ إِلٰى هذا الحديثِ مِنْهُمْ وكيعُ بنُ الجَرَّاحِ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور عبداللہ بن زید کی حدیث (جو گذشتہ باب میں آئی ہے) اس سے صحیح تر اور بہتر ہے۔ اور بعض اہل کوفہ اس حدیث کی طرف گئے ہیں (یعنی مسح کا جو طریقہ اس حدیث میں بیان کیا گیا ہے وہ اس کے قائل ہیں) ان میں سے وکیع بن الجراح ہیں (حنفیہ کا یہ مسلک نہیں ہے)

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

سر کا مسح ایک بار مسنون ہے

سر کا مسح ایک مرتبہ سنت ہے یا تین مرتبہ؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سر کا مسح تین مرتبہ، تین نئے پانیوں سے

سنت ہے۔ باقی تمام حضرات ایک مرتبہ مسح کو سنت کہتے ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی نقلی دلیل میرے علم میں نہیں ہے انھوں نے مسح کو غسل پر قیاس کیا ہے، جبکہ بہت سی حدیثوں سے نبی ﷺ کا ایک مرتبہ مسح کرنا ثابت ہے۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **أحاديث عثمانَ الصِّحَاحُ كلُّها تدل على مسح الرأس: أنه مرةً فإنهم ذكروا الوضوءَ ثلاثا وقالوا فيها: ومسح رأسه ولم يذكروا عددا كما ذكروا في غيره (١:١٥)** یعنی حضرت عثمان کی ساری صحیح حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایک مرتبہ ہے، کیونکہ راویوں نے اعضاءِ مغسولہ کو تین تین بار دھونے کا ذکر کیا ہے، اور انھوں نے ان سب روایات میں مسح رأسه کہا ہے اور کوئی عدد ذکر نہیں کیا، جس طرح سر کے علاوہ میں انھوں نے عدد ذکر کیا ہے، اور قرینۂ قیاس بھی یہی بات ہے اس لئے کہ سر کے مسح کا حکم تخفیف کے لئے ہے۔ اگر تین نئے پانیوں سے سر کا مسح تین بار کیا جائے گا تو وہ غسل (دھونا) ہو کر رہ جائے گا۔

نوٹ: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کانوں کا مسح بھی تین مرتبہ تین نئے پانیوں سے سنت ہے۔

فائدہ: صُدغین (کنپٹیوں) کا تذکرہ حدیث میں صرف ابن عقیل کرتے ہیں، کوئی اور راوی اس کا تذکرہ نہیں کرتا۔ اور ان کا حال ابھی معلوم ہو چکا۔ چنانچہ کوئی مجتہد کنپٹیوں کے مسح کو سنت نہیں کہتا۔

ملحوظہ: امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید جو مفتی بہ ہے وہ تثلیث کی سنیت کا ہے۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کا جو قول ذکر کیا ہے وہ قول قدیم ہے اس پر فتوی نہیں ہے۔

[٢٦-] باب ماجاء أن مسح الرأس مرةً

[٣٧-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا بَكْرُ بنُ مُضَرَ، عن ابنِ عَجْلانَ، عن عبدِ اللهِ بنِ محمدِ بنِ عَقِيلٍ، عن الرُّبَيِّعِ بنْتِ مُعَوِّذِ بْنِ عَفْرَاءَ، أَنَّهَا رَأَتِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يَتَوَضَّأُ، قَالَتْ: مَسَحَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ مَا أَقْبَلَ مِنْهُ وَمَا أَدْبَرَ، وصُدْغَيْهِ وَأُذُنَيْهِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

وفي الباب: عن عليٍّ، وَجَدِّ طلحةَ بنِ مُصَرِّفِ بنِ عَمْرٍو.

قال أبو عيسى: حديثُ الرُّبَيِّعِ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقد رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: أَنَّهُ مَسَحَ بِرأْسِهِ مَرَّةً: والعَمَلُ على هذا عِندَ أَكْثَرِ أَهْلِ العِلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُمْ، وبه يَقُولُ جعْفَرُ بنُ مُحَمَّدٍ، وسُفيانُ الثَّوْرِيُّ، وابنُ المباركِ، والشَّافِعيُّ وأحمدُ، وإسحاقُ: رَأَوْ مَسحَ الرَّأْسِ مَرَّةً وَاحِدَةً.

[٣٨-] حدثنا مُحمدُ بنُ مَنْصُورٍ قال سَمِعْتُ سُفيانَ بنَ عُيَيْنَةَ يقول: سَأَلْتُ جعْفَرَ بنَ مُحمدٍ عَنْ مَسْحِ الرَّأْسِ أَيُجْزِئُ مَرَّةً؟ فَقَالَ إِيْ وَاللهِ!

ترجمہ: ربیعؓ نے نبی ﷺ کو وضوء کرتے دیکھا، فرماتی ہیں: آپؐ نے اپنے سر کا مسح کیا اور مسح کیا اس حصے کا جو سر میں سے سامنے آتا ہے اور جو پیچھے جاتا ہے اور اپنی دونوں کنپٹیوں کا اور اپنے دونوں کانوں کا ایک مرتبہ۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں: ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے اور نبی ﷺ سے متعدد سندوں سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے اپنے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا۔ اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اس پر ہے، اور اسی کے قائل ہیں جعفرِ صادق، سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ، سب ایک مرتبہ سر کے مسح کے قائل ہیں۔ ابن عیینہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفر صادقؒ سے سر کے مسح کے بارے میں پوچھا کہ کیا ایک مرتبہ مسح کافی ہوجاتا ہے؟ انھوں نے فرمایا: ہاں بخدا!

بابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا

سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینے کا مسئلہ

سر کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے یا ہاتھوں میں بچی ہوئی تری سے بھی مسح کر سکتے ہیں؟ احناف کے نزدیک: نیا پانی لینا ضروری نہیں، ہاتھوں میں بچی ہوئی تری سے بھی مسح کر سکتے ہیں۔ البتہ نیا پانی لینا سنت ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نیا پانی لینا ضروری ہے، اگر کوئی شخص ہاتھوں میں بچی ہوئی تری سے مسح کرے گا تو مسح درست نہ ہوگا۔

حدیث: عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے نبی ﷺ کو دیکھا کہ آپؐ نے وضوء کی اور انھوں نے یہ بھی دیکھا کہ آپؐ نے اپنے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو آپ کے ہاتھوں میں بچے ہوئے پانی کے علاوہ تھا۔ یعنی نئے پانی سے مسح کیا۔ اس حدیث کو حبان بن واسع سے عمرو بن الحارث اور عبداللہ بن لہیعہ روایت کرتے ہیں۔ عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: بماءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ (ترجمہ گذر چکا) اور ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: بماءٍ غَبَرَ من فضلِ يديه: یعنی اپنے ہاتھوں کی تری سے (بچے ہوئے پانی) سے مسح کیا۔ یعنی نیا پانی نہیں لیا، یہ روایت احناف کی مؤید ہے اور پہلی روایت احناف کے خلاف نہیں، کیونکہ احناف بھی نئے پانی لینے کو سنت کہتے ہیں۔ اور نیا پانی لینے کی شرطیت کی کوئی دلیل نہیں، کیونکہ فعل سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔

فائدہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے حبان بن واسع کے دونوں شاگردوں کے الفاظ میں اختلاف بیان کیا ہے، پھر عمرو بن الحارث کی روایت کو ترجیح دی ہے حالانکہ ابن لہیعہ کی روایت کے الفاظ بھی وہی ہیں جو عمرو بن الحارث کے ہیں۔ مسند احمد میں چار جگہ اور سنن دارمی میں ابن لہیعہ کی روایت آئی ہے۔ اور امام دارمی نے اس پر باب قائم کیا ہے۔ بابٌ کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ لرأسه ماءً ا جدیداً. معلوم ہوا کہ دونوں کی روایت متحد ہے۔

پس یہ حدیث احناف کی دلیل نہیں ہے۔حنفیہ کی دلیل حضرت ربیع کی حدیث ہے جو ابوداؤد میں ہے: مسح برأسه من فَضْلِ ماءٍ كان في يده: یعنی آپ نے اپنے سر کا مسح کیا اس بچے ہوئے پانی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھا (ابوداؤد ۱:۱۷ باب صفة وضوء النبی صلی الله علیه وسلم) اور جب ایک مرتبہ ہاتھ میں بچی ہوئی تری سے مسح کرنا ثابت ہوا تو نیا پانی لینے کا شرط ہونا ختم ہوگیا۔

[۲۷-] بابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا

[۳۹-] حدثنا عَلِيُّ بنُ خَشْرَمٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، نا عَمْرُو بنُ الحَارِثِ، عن حِبَّانَ بنِ وَاسِعٍ، عن أبيهِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ: أَنَّهُ رَأَى النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ، وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَاءٍ غَيْرِ فَضْلِ يَدَيْهِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

وَرَوَى ابنُ لَهِيْعَة هذا الحديثَ عن حِبَّانَ بنِ وَاسِعٍ عنْ أبيه عن عبد اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ وَأَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بماءٍ غَبَرَ مِنْ فضلِ يَدَيْهِ.

وروايةُ عَمْرِو بنِ الحَارِثِ، عن حِبَّانَ أَصَحُّ: لِأَنَّهُ قَدْ رُوِىَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ هٰذا الحديثُ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ وَغيْرِه: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَخَذَ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا.

والعَمَلُ على هٰذا عندَ أَكثَرِ أَهْلِ العِلْمِ: رَأَوْ أَنْ يَّأْخُذَ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيْدًا.

ترجمہ: اور ابن لہیعہ نے یہ حدیث حبان بن واسع سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے اپنے سر کا مسح کیا اس پانی سے جو آپ کے ہاتھوں میں بچ گیا تھا (ترمذی کے نسخے ان لفظوں میں بے حد مختلف ہیں۔ اور دوسری کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہیعہ کے الفاظ عمرو بن الحارث کے الفاظ سے مختلف نہیں ہیں) اور عمرو بن الحارث کی روایت زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے عبداللہ بن زید وغیرہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی ﷺ نے اپنے سر کے لئے نیا پانی لیا۔ اور اکثر اہل علم کے نزدیک عمل اس روایت پر ہے وہ اس کے قائل ہیں کہ آدمی اپنے سر کے مسح کے لئے نیا پانی لے۔

فائدہ: حبان میں الف نون زائدتان ہیں اس کی اصل حِبٌّ (دوست) یا حَبٌّ (دانہ) ہے بس ح کا زیر اور زبر دونوں پڑھ سکتے ہیں، جیسے نُعمان کی اصل نُعْمٌ ہے۔ اس کے معنی ہیں: خوش حالی، تن آسانی اور عثمان کی اصل عُثْمٌ ہے جس کے معنی ہیں مدد اور نفع، ان میں بھی الف نون زائدتان ہیں۔

بابُ مَسْحِ الأُذُنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا

کانوں کے اندر کا اور باہر کا مسح کرنا

کان کے جس حصہ میں سوراخ ہے وہ کان کا باطن ہے اور جو حصہ سر کی جانب ہے وہ ظاہر ہے۔ اور یہ تعیین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آئی ہے۔ نسائی شریف میں ہے: إنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسه وأذنيه باطِنهما بالسباحتين وظاهرهما بابهاميه: رسول اللہ ﷺ نے اپنے سر کا اور دونوں کانوں کا مسح کیا، کانوں کے باطن کا تسبیح پڑھنے والی انگلی سے، اور ظاہر کا انگوٹھوں سے (۱:۱۴ باب مسح الأذنين مع الرأس) انگشت شہادت سے کان کے سوراخ والے حصہ کا مسح کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وہ باطن اذن ہے اور انگوٹھوں سے سر کی جانب والے حصہ کا مسح کرتے ہیں، معلوم ہوا کہ وہ کان کا ظاہر ہے —— اور کانوں کا مسح بالاجماع سنت ہے۔ لہٰذا اچھی طرح کانوں کا مسح کرنا چاہئے، شہادت کی انگلی کانوں کے سوراخ میں ڈال کر پھر اس کو کانوں کے پیچوں میں چلا کر صفائی کرنی چاہئے اور انگوٹھے کانوں کی لَو کی جڑ میں رکھ کر دبا کر اوپر تک لے جانے چاہئیں، تاکہ وہاں جو میل کچیل ہو وہ صاف ہو جائے، لوگ عام طور پر کانوں کے مسح کا ڈھونگ کرتے ہیں، برائے نام انگلیاں گھماتے ہیں۔ یہ ٹھیک نہیں اس سے مسح کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔

[۲۸-] بابُ مَسْحِ الأُذُنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا

[۴۰-] حدثنا هَنَّادٌ، نا ابنُ إدريسَ، عن ابنِ عَجْلَانَ، عن زيدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ يَسَارٍ، عن ابنِ عباس: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا.

وفي الباب: عن الرُّبَيِّع. قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عباسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ عَلَى هٰذا عند أكثرِ أهلِ العِلْمِ: يَرَوْنَ مَسْحَ الأُذُنَيْنِ ظُهُوْرِهِمَا وَبُطُوْنِهِمَا.

ترجمہ: ابن عباسؓ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں کانوں کا: دونوں کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی .... اور اس پر اکثر اہل علم کے نزدیک عمل ہے۔ وہ دونوں کانوں کے مسح کے قائل ہیں: ان کے ظاہر کا بھی اور باطن کا بھی۔

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

دونوں کان سر کا جزء ہیں

کان ممسوح عضو ہیں یا مغسول؟ نیز کان کا ایک مرتبہ مسح ہے یا تین مرتبہ؟ اس میں چار قول ہیں:

۱-عامر شعبی رحمہ اللہ کے نزدیک باطنِ اذن یعنی کان کا جو حصہ چہرے کی جانب ہے وہ مغسول ہے اور ظاہر اُذن یعنی کان کا جو حصہ سر کی جانب ہے وہ ممسوح ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جب دو شخص آمنے سامنے کھڑے ہوں تو باطنِ اذن سے بھی مواجہہ ہوتا ہے۔ پس یہ حصہ چہرہ میں داخل ہے۔ پس اس کا غسل ضروری ہے، اور ظاہر اذن کا مواجہہ نہیں ہوتا اس لئے یہ حصہ سر میں شامل ہے اور اس کا مسح ہے۔

۲-امام اسحاق رحمہ اللہ کے نزدیک کان ممسوح عضو ہیں، مگر باطنِ اذن کا مسح چہرہ دھوتے وقت ہوگا اور ظاہر اذن کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔

۳-امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کان ممسوح عضو ہیں اور کان کی دونوں جانبوں کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا البتہ ان کے نزدیک کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ہوگا اور سر کی طرح کانوں کا مسح بھی تین مرتبہ تین نئے پانیوں سے سنت ہے۔

۴-دیگر تمام ائمہ کے نزدیک بھی کان ممسوح عضو ہیں اور ان کی دونوں جانبوں کا مسح سر کے ساتھ ہوگا اور ان کے نزدیک کانوں کے مسح کے لئے نہ نیا پانی لینا شرط ہے نہ سنت ہے، نہ اس کے مسح میں تثلیث ہے۔ البتہ اگر سر کا مسح کرنے کے بعد دیر ہو جائے اور ہاتھ خشک ہو جائیں یا کسی وجہ سے ہاتھوں کی تری باقی نہ رہے تو پھر کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ نبی ﷺ سے کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینا ثابت نہیں (۱۹۵:۱ فصل فی هديه فی الوضوء) البتہ ایک روایت میں یہ بات آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لیا[۱] یہ روایت اولاً ضعیف ہے، ثانیاً یہ احتمال ہے کہ سر پر مسح کرنے کے بعد کسی وجہ سے دیر ہوگئی ہو یا پگڑی کو ہاتھ لگانے کی وجہ سے ہاتھ خشک ہو گئے ہوں اس لئے رسول اللہ ﷺ نے نیا پانی لیا ہو، نیز اس حدیث کو بیان جواز پر بھی محمول کر سکتے ہیں۔ اور اس حدیث کی یہ تاویلات اس لئے ضروری ہیں کہ آٹھ صحابہ سے مروی ہے کہ دونوں کان سر میں شامل ہیں۔ ان روایات کی سندوں میں اگرچہ کلام ہے، لیکن متعدد سندیں ہیں اس لئے مجموعہ حسن لغیرہ ہے۔ یعنی قابل استدلال ہے[۲]

(۱) مستدرک حاکم (۱۵۱:۱) میں حبان بن واسع عن أبيه عن عبد الله بن زيد کی سند سے یہ حدیث ہے: أنه رأى رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ فأخذ لأذنيه ماءً ا خلاف الماءِ الذي أخَذَه لراسه یعنی رسول اللہ ﷺ نے مسح اذنین کے لئے نیا پانی لیا، حاکم نیشاپوری نے فرمایا: یہ حدیث صحیح علی شرطِ مسلم ہے۔ البتہ اسی کے مثل نمران بن جارية عن أبيه کی سند سے ایک دوسری حدیث ہے۔ ابن قطان رحمہ اللہ نے کتاب الوهم و الإيهام میں اس کو بے اصل بتایا ہے (نصب الرایہ ۱:۲۲)

(۲) وہ آٹھ صحابہ جن سے حدیث: الأذنان من الرأس مروی ہے یہ ہیں: ابو امامہ، عبد اللہ بن زید، ابن عباس، ابو ہریرہ، ←

حدیث: حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نبی کریم ﷺ نے وضوء فرمایا، پس اپنے چہرہ کو تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو تین بار دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور فرمایا: ''دونوں کان سر میں شامل ہیں'' یعنی سر کے مسح کے ساتھ ان کا بھی مسح کرو۔

الأذنان من الرأس میں خلقت کا بیان نہیں ہے، کیونکہ یہ پیغمبر کا منصب نہیں ہے۔ بلکہ حکم شرع کا بیان ہے۔ پس حدیث شریف کا مطلب یہ ہے کہ کانوں کا مسح بھی کرنا چاہئے اور چونکہ وہ سر کا جز ہیں اس لئے سر کے پانی ہی سے ان کا مسح کرنا چاہئے، ان کے مسح کے لئے نیا پانی لینے کی ضرورت نہیں۔

[۲۹-] بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

[۴۱-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، عن سِنَانِ بنِ رَبِيْعَةَ، عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ، عن أبي أُمَامَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا وَيَدَيْهِ ثَلاَثًا، ومَسَحَ بِرَأْسِهِ، وقَالَ: " الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ" قال أبوعيسى: قال قُتَيْبَةُ: قال حَمَّادٌ: لا أَدْرِيْ هٰذَا مِن قَوْلِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أو مِن قَوْلِ أبي أُمَامَةَ؛ وفي الباب: عن أَنَسٍ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ لَيْسَ إِسْنَادُهُ بِذَاكَ الْقَائِمِ، وَالْعَمَلُ علٰى هٰذَا عندَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِن أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُمْ أَنَّ الْأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ، وبِهِ يَقُوْلُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وابنُ الْمُبَارَكِ وَأَحْمَدُ وَإِسحاقُ.

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: مَا أَقْبَلَ مِنَ الْأُذُنَيْنِ فَمِنَ الْوَجْهِ، وَمَا أَدْبَرَ فَمِنَ الرَّأْسِ.

قَالَ إِسحاقُ: وَأَخْتَارُ أَنْ يُمْسَحَ مُقَدَّمُهُمَا مَعَ وَجْهِهِ، وَمُؤَخَّرُهُمَا مَعَ رَأْسِهِ.

ترجمہ: حماد کہتے ہیں: میں نہیں جانتا کہ یہ یعنی الأذنان من الرأس نبی ﷺ کا قول ہے یا ابوامامہ کا، امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں: اس حدیث کی سند قوی نہیں، اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ دونوں کان سر میں شامل ہیں۔ یہی رائے سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کی ہے۔ اور بعض اہل علم نے کہا کہ کانوں کا جو حصہ سامنے ہے وہ چہرہ میں داخل ہے اور جو حصہ پیچھے ہے وہ سر میں شامل ہے (یہ رائے

← ابوموسیٰ اشعری، انس، ابن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم۔ حضرت عبداللہ بن زید کی حدیث متصل السند ہے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ اس باب کی سب سے بہتر حدیث ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیں: (نصب الرایہ ۱:۱۹) اس لئے تین اماموں نے اس حدیث کو لیا ہے اور عبداللہ بن زید کی اس روایت کو جو مستدرک حاکم میں ہے بیان جواز پر محمول کیا ہے یا یہ تاویل کی ہے کہ دیر ہو جانے کی وجہ سے یا پگڑی صحیح کرنے کی وجہ سے ہاتھ خشک ہو گئے ہونگے اس لئے نیا پانی لیا ہوگا۔ واللہ اعلم۔

عامر شعبیؒ کی ہے) امام اسحاق نے فرمایا: میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ کانوں کے سامنے کے حصے کا چہرے کے ساتھ مسح کیا جائے اور دونوں کے پچھلے حصے کا اپنے سر کے ساتھ۔

تشریح:

۱-اس حدیث میں مسح رأس کے ساتھ ثلاثاً نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سر کا مسح ایک ہی مرتبہ ہے کیونکہ محل بیان میں سکوت بھی بیان ہوتا ہے جیسے کنواری کی خاموشی اجازت ہے۔

۲-حدیث میں جو قال: الأذنان من الرأس آیا ہے اس قال میں دو احتمال ہیں: نبی ﷺ بھی فاعل ہو سکتے ہیں اور فعل وقول کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے راوی نے قال بڑھایا ہے۔ یعنی قال سے پہلے نبی ﷺ کا فعل مذکور تھا، اور قال کے بعد قول، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا فاعل حضرت ابو امامہ ہوں۔ اس صورت میں حدیث کا یہ ٹکڑا موقوف ہوگا، مگر حکماً مرفوع ہوگا، کیونکہ یہ بات اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی کہ کان علحدہ عضو ہیں یا سر میں شامل ہیں۔ حدیث کے راوی حماد بن زید نے شک ظاہر کیا ہے، فاعل کی تعیین نہیں کی۔

۳-اس باب میں صرف حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں ہے بلکہ آٹھ صحابہ کی حدیثیں ہیں اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ کے وفی الباب سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے۔

۴-اور حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث قوی اس لئے نہیں ہے کہ یہ شہر بن حوشب کی حدیث ہے۔ یہ راوی معمولی درجہ کا ہے۔ اور کثیر الارسال والاوہام ہے۔ یعنی یہ راوی اساتذہ کا نام بکثرت حذف کرتا ہے اور اس کی روایتوں میں غلطیاں بھی بہت ہیں، اور ایسے راوی کا عنعنہ معتبر نہیں۔ اور یہ حدیث اس نے حضرت ابو امامہؓ سے بصیغۂ عن روایت کی ہے اس لئے امام ترمذی نے فرمایا کہ اس کی اسناد کچھ اچھی نہیں ہے۔

بابٌ فی تَخْلِیْلِ الأَصَابِعِ

انگلیوں کے درمیان خلال کرنے کا بیان

وضوء کرتے ہوئے یا وضوء کے بعد ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا چاہئے۔ نبی ﷺ اپنی چھوٹی انگلی کے ذریعہ پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرتے تھے، اور آپؐ نے اس کا حکم بھی دیا ہے، ہمارے علاقہ میں چونکہ پانی بکثرت پایا جاتا ہے اور وضوء کرنے والا دل کھول کر پانی استعمال کرتا ہے اس لئے انگلیوں کے درمیان خشک رہ جانے کا احتمال کم ہوتا ہے، لیکن جن علاقوں میں پانی کم ہے وہاں یہ احتمال بہت زیادہ ہوتا ہے اس لئے خلال کی تاکید کی گئی ہے۔

فائدہ: سخت سردی کے زمانہ میں چونکہ کھال سکڑ جاتی ہے اس لئے کہنیوں، ایڑیوں وغیرہ کے خشک رہ جانے کا

احتمال ہوتا ہے، پس ان جگہوں کا خیال رکھنا چاہئے، انگلیوں میں خلال کی تاکید اس کو بھی شامل ہے۔

[٣٠-] بابٌ في تَخْلِيْلِ الأَصَابِعِ

[٤٢-] حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ، قَالاَ: نَا وَكِيْعٌ، عن سُفيانَ، عن أبي هَاشِمٍ، عن عَاصِمِ بنِ لَقِيْطِ بنِ صَبِرَةَ، عن أبيه، قَالَ: قَالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلِّلْ الأَصَابِعَ"

وفي الباب: عن ابنِ عباسٍ، والمُسْتَوْرِدِ، وأبي أيوبَ؛ قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ على هذا عند أهلِ العِلمِ أنَّهُ يُخَلِّلُ أَصَابِعَ رِجْلَيْهِ فِيْ الوُضُوْءِ، وبه يَقولُ أحمدُ وإسحاقُ، وقال إسحاقُ، يُخَلِّلُ أَصَابِعَ يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ.

وَأَبُوْهَاشِمٍ: اسْمُهُ إِسْمَاعِيْلُ بنُ أَبِيْ كَثِيْرٍ.

[٤٣-] حدثنا إبراهيمُ بنُ سَعِيْدٍ، قال: ثنا سَعْدُ بنُ عَبدِ الْحَمِيْدِ بنِ جَعْفَرٍ، قَالَ ثَنَا عبدُ الرحمنِ بنُ أبي الزِّنَادِ، عن مُوسَى بنِ عُقْبَةَ، عن صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ، عن ابنِ عباسٍ: أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: "إِذَا تَوَضَّأْتَ فَخَلِّلْ أَصَابِعَ يَدَيْكَ وَرِجْلَيْكَ"

قال أبوعيسى: هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

[٤٤-] حدثنا قُتَيْبَةُ، قَالَ: ثنا ابنُ لَهِيْعَةَ، عن يَزِيْدَ بن عَمْرٍو، عن أبي عبدِ الرحمنِ الحُبُلِيِّ، عن المُسْتَوْرِدِ بنِ شَدَّادٍ الفِهْرِيِّ، قال: رَأَيْتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم إِذَا تَوَضَّأَ دَلَكَ أَصَابِعَ رِجْلَيْهِ بِخِنْصَرِهِ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ غريبٌ، لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِن حَدِيثِ ابنِ لَهِيْعَةَ.

ترجمہ: حدیث (۴۲): نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: جب آپ وضو کریں تو انگلیوں کے درمیان خلال کریں، یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر اہل علم کے نزدیک عمل ہے کہ وضو کرنے والا وضو میں اپنے دونوں پیروں کی انگلیوں میں خلال کرے، امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ اسی کے قائل ہیں۔ اور امام اسحاق رحمہ اللہ نے فرمایا: اپنے دونوں ہاتھوں اور اپنے دونوں پیرون کی انگلیوں میں خلال کرے یعنی آپ نے اصابع کو عام رکھا ہے (۴۳) ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے فرمایا: جب آپ وضو کریں تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں میں خلال کریں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے، یعنی اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے بلکہ دوسرے درجے کی ہے۔ کیونکہ اس کی سند میں صالح ہیں جو غیر صالح ہیں۔ اور غریب: سند میں تفرد کی وجہ سے ہے (۴۴) مستورد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو دیکھا جب آپ نے وضو کی تو آپ نے اپنی چھوٹی انگلی

سے پاؤں کی انگلیوں کو رگڑا۔امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے ہم اس کو صرف ابن لہیعہ کی سند سے جانتے ہیں۔

تشریح:

ا-دوسری حدیث جس میں صالح ہیں وہ صحیح حدیث ہے تو اَمۃ کے مولی (آزاد کردہ) صالح بن نبہان ٹھیک راوی ہیں، ابن ماجہ کے علاوہ سنن ثلاثہ میں ان کی روایت ہے۔البتہ آخری عمر میں ان کی یادداشت خراب ہوگئی تھی، اس لئے قدیم شاگردوں کی روایتیں معتبر ہیں، اور موسیٰ بن عقبہ ان کے قدیم شاگرد ہیں۔چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔حافظ نے ان کی تحسین التلخیص الحبیر میں نقل کی ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ حسن کو بمعنی صحیح استعمال کرتے تھے پس یہ دوسری حدیث: حسن صحیح غریب ہے۔صرف حسن نہیں ہے۔

۲-تیسری حدیث جس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ ہیں یہ سند بھی فی نفسہ حسن ہے اور مصری نسخہ میں غریب سے پہلے حسن بھی ہے۔کیونکہ امام لیث بن سعد اور عمرو بن الحارث ان کے متابع موجود ہیں، بیہقی میں ان کی روایتیں ہیں۔چنانچہ ابن القطان نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اس لئے اس کو کم از کم حسن تو ماننا ہی ہوگا۔

بابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

خشک رہ جانے والی ایڑیوں کے لئے دوزخ کی وعید

یہ حدیث کا جملہ ہے اور اس میں مجاز بالحذف ہے۔تقدیر عبارت ہے: ويل للمقصّرين في غَسل الأعقاب من النار یعنی جو لوگ ایڑیاں دھونے میں کوتاہی کرتے ہیں ان کے لئے دوزخ کی وعید ہے۔یہ حدیث اعلی درجہ کی ہے۔بعض نے اس کو حدیث متواتر کہا ہے اور ایڑیوں کے حکم میں پاؤں کی تلی بھی آتی ہے۔اور ایک حدیث میں بطون الأقدام کی صراحت بھی ہے (یہ روایت باب میں آرہی ہے)

مذاہب: فرقہ امامیہ کے نزدیک پاؤں کا وظیفہ مسح ہے۔ان کے نزدیک چہرہ اور ہاتھ مغسول اعضاء ہیں اور سر اور پیر ممسوح وہ ﴿أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ کی کسرہ والی قراءت سے استدلال کرتے ہیں۔اور اس کو مسح کے تحت میں لیتے ہیں —— اور اہل السنہ والجماعۃ کے تمام محدثین وفقہاء پاؤں کا وظیفہ دھونا بتاتے ہیں ان کے نزدیک ننگے پاؤں پر مسح جائز نہیں —— اور ابن جریر طبری تخییر کے قائل ہیں ان کے نزدیک ننگے پاؤں کا دھونا بھی جائز ہے اور مسح بھی۔

جمہور کے دلائل:

(۱) باب کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ لوگ مکہ سے مدینہ کی طرف سفر کر رہے تھے، راستہ میں عصر کی نماز کا وقت

آ گیا، لوگ ایک پانی پر پہنچے اور چونکہ نماز میں دیر ہو رہی تھی اس لئے صحابہ نے جلدی جلدی وضو کی، چنانچہ بعض کی ایڑیاں خشک رہ گئیں۔ نبی ﷺ نے اعلان کرایا: ویل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء: وضو میں خشک رہ جانے والی ایڑیوں کے لئے جہنم کی وعید ہے، وضو کامل کرو (مشکوۃ ۱: ۴۶ باب سنن الوضوء) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پیروں کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں ہے۔ کیونکہ مسح پیروں کے اوپر کیا جاتا ہے، ایڑیوں اور پیروں کی تلی پر نہیں کیا جاتا۔ پس ان کے خشک رہنے پر وعید سنانا بے معنی ہوگا۔

(۲) فضل طہور کی روایات میں نبی ﷺ نے فرمایا ہے: جب آدمی اپنے دونوں پیر دھوتا ہے تو ان سے ہر غلطی نکل جاتی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پاؤں کا وظیفہ غسل ہے اگر ان پر مسح فرض ہوتا تو پاؤں دھونے سے گناہ نہ نکلتے (یہ دلیل امام طحاوی رحمہ اللہ نے پیش کی ہے مگر یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ غسل مسح سے ابلغ ہے اور کامل کے ضمن میں ناقص پایا جاتا ہے جیسے وضو میں اگر کوئی سر کے مسح کے بجائے سر دھوڈالے تو بھی وضو ہو جاتی ہے پس گناہ بھی نکلیں گے)

(۳) أرجلكم یعنی نصب والی قراءت جمہور کی دلیل ہے کیونکہ اس صورت میں أرجلكم کا عطف وجوہ اور أيدي پر ہوگا اور آیت کے معنی ہونگے: اپنے پیروں کو دونوں ٹخنوں تک دھوؤ، اور شیعوں کا قراءتِ جر سے پیروں پر مسح کے لئے استدلال درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں إلى الكعبين کی قید بے معنی ہو جاتی ہے۔ مسح تو تین انگلیوں کے بقدر ہوتا ہے انگلیوں کو کھینچ کر ٹخنوں تک لے جانا ضروری نہیں۔

قراءتِ جر کی توجیہ:

علماء نے سورۂ مائدہ کی آیتِ وضو میں قراءتِ جر کی مختلف توجیہات کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱- جر جرِ جوار ہے یعنی پڑوس کے اثر سے آیا ہے۔ مگر اس توجیہ کو علامہ ابن ہمام نے رد فرمایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پڑوس کے اثر سے غیر منصرف پر تنوین پڑھنے کی نظیر تو قرآن میں ہے مگر پڑوس کے اثر سے بجائے رفع ونصب کے کسرہ پڑھنے کی کوئی نظیر نہ قرآن میں ہے نہ کلامِ عرب میں۔

۲- جر کی قراءت مسح علی الخفین پر محمول ہے۔ مگر یہ توجیہ بھی محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں إلى الكعبين کی قید بے معنی ہو جاتی ہے۔ مسح علی الخفین میں ٹخنوں تک انگلیوں کو کھینچ کر لے جانا ضروری نہیں۔

۳- مسح بمعنی غسل خفیف ہے اور آیت میں صنعت استخدام ہے۔ صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے ایک معنی لئے جائیں پھر جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو دوسرے معنی لئے جائیں جیسے شاعر کہتا ہے:

إذا نَزَلَ السماءُ بأرضِ قومٍ ۞ رَعَيْناه وإن كانوا غِضَابَا

ترجمہ: جب کسی قوم کے علاقہ میں بارش برستی ہے÷تو ہم اس گھاس کو چرا آتے ہیں چاہے وہ غضبناک ہوں۔

اس شعر میں السماء سے مراد بارش ہے، پھر جب اس کی طرف رعيناه کی ضمیر لوٹائی تو گھاس مراد لی جو بارش

سے پیدا ہوتی ہے، یہی صنعت استخدام ہے۔ اسی طرح دو ضمیریں کسی ایک مرجع کی طرف لوٹائی جائیں اور مرجع کے الگ الگ معنی مراد لئے جائیں تو یہ بھی صنعت استخدام ہے۔ اسی طرح دو معمولوں کو ایک فعل سے جوڑا جائے اور ہر معمول کے ساتھ تعلق کے وقت الگ الگ معنی مراد لئے جائیں یہ بھی صنعت استخدام ہے۔ آیت کریمہ میں رؤس اور أرجل دونوں کو امسحوا کے ساتھ جوڑا گیا ہے، مگر رؤس کے ساتھ تعلق کی صورت میں مسح کے معنی ہیں: کسی چیز پر بھیگا ہوا ہاتھ پھیرنا (إمرار اليد المُبتلَة على الشيئ) اور أرجل کے ساتھ تعلق کی صورت میں مسح کے معنی ہیں: ہلکا دھونا۔ لفظ مسح اس معنی میں بھی آتا ہے۔

اور اس کی دلیل کہ جب أرجل کا تعلق امسحوا کے ساتھ کیا جائے تو معنی غسل خفیف کے ہونگے۔ نصب کی قراءت ہے، نصب کی قراءت میں أرجل کا تعلق اغسلوا کے ساتھ ہے اور غسل بالغ مراد ہے۔ پس جر کی قراءت میں بھی یہی معنی لینے ہونگے۔ فرق صرف بالغ اور خفیف کا ہوگا اور ایسا نہیں کریں گے تو دو قراءتوں میں تعارض ہو جائے گا، حالانکہ جس طرح دو آیتوں میں تعارض نہیں ہو سکتا دو قراءتوں میں بھی تعارض نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل پیروں کے دھونے کا تعامل وتواتر ہے، کسی حدیث سے نبی ﷺ کا یا کسی صحابی کا وضو میں ننگے پیروں پر مسح کرنا ثابت نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ جر کی قراءت میں بھی غسل ہی مراد ہے۔

سوال: چہرے اور ہاتھوں میں غسل بالغ اور پیروں میں غسل خفیف کا حکم کیوں ہے؟ یعنی اس میں کیا مصلحت ہے؟

جواب: تعبیر کا یہ فرق لوگوں کے ذہنوں سے ایک بوجھ اتارنے کے لئے ہے، جزیرۃ العرب میں پانی بہت کم تھا اور دور نبوی میں لوگ عام طور پر ننگے پیر چلتے تھے جس سے پیر گندے ہوتے تھے۔ پھر جب اسلام نے نماز اور وضو کا حکم دیا اور وضوء بھی روزانہ پانچ مرتبہ کرنی ہوتی ہے تو ہر مرتبہ ایک لوٹا پانی چاہئے تا کہ میلے کچیلے پیر صاف کئے جاسکیں، اور ایک گھر میں دس نفر ہوں تو سوچئے کتنا پانی ضروری ہوگا، اتنا پانی وہ لوگ کہاں سے لائیں گے۔ ذہنوں سے اس بوجھ کو ہٹانے کے لئے أرجل کا تعلق غسل کے ساتھ کرنے کے بجائے مسح کے ساتھ کیا گیا ہے، اور مسح سے غسل خفیف مراد لیا گیا ہے۔ یعنی پیروں کا بھیگ جانا اور دو چار قطرے پانی ٹپک جانا وضوء کے لئے کافی ہے، چہرہ اور ہاتھ عام طور پر گندے نہیں ہوتے اس لئے تھوڑے پانی سے بھی ان میں غسل بالغ ہو جاتا ہے۔

لوگوں کے ذہنوں سے یہی بوجھ ہٹانے کے لئے فتح مکہ کے موقع پر جب سارا مکہ نیا مسلمان ہوا تھا، نبی ﷺ نے ایک مرتبہ فجر میں لوگوں کے سامنے وضوء کی، چہرے اور ہاتھوں کو ایک ایک مرتبہ دھویا، سر پر مسح کیا اور چمڑے کے موزوں پر بھی مسح کیا، پھر اس وضوء سے فجر سے عشاء تک پانچ نمازیں پڑھائیں جبکہ یہ معمول نبوی نہیں تھا۔ آپ ہر نماز کے لئے نئی وضوء کرتے تھے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ آج آپ نے ایک ایسا عمل کیا ہے جو آپ کبھی نہیں کرتے تھے۔ تو آپ نے جواب دیا: عَمْدًا فعلتُه يا عمر: میں نے یہ عمل بالقصد کیا ہے تا کہ لوگ جان

لیں کہ وضو میں کچھ زیادہ پانی درکار نہیں۔ اسی طرح جر کی قراءت کے ذریعہ بھی لوگوں کے ذہنوں سے یہی بوجھ ہٹانا مقصود ہے۔

[۳۱-] بابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

[۴۵-] حدثنا قُتَيْبَةُ، قال ثَنَا عبدُ العَزِيْزِ بنُ محمدٍ، عن سُهَيْلِ بنِ أبى صَالِحٍ، عن أبيه، عن أبى هريرة أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ"

وفى الباب: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعائشةَ، وجابرِ بن عبدِ اللّٰهِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ الحَارِثِ، ومُعَيْقِيْبٍ، وخالدِ بنِ الوليدِ، وَشُرَحْبِيْلَ بنِ حَسَنَةَ، وعَمْرِوبنِ العاصِ، وَيَزِيْدَ بنِ أبى سُفْيَانَ.

قال أبو عيسى: حَديثُ أبى هريرةَ حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

[۴۶-] وَرُوِىَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ وَبُطُوْنِ الْأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ"

وَفِقْهُ هٰذا الحديثِ: أَنَّهُ لَايَجُوْزُ الْمَسْحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمَا خُفَّانِ، أَوْ جَوْرَبَانِ.

ترجمہ: (اس باب میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے علاوہ نو حدیثوں کا امام ترمذی رحمہ اللہ نے حوالہ دیا ہے اگر کتابوں کا تتبع کیا جائے تو اتنی حدیثیں اور بھی ملیں گی) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اس حدیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیروں پر مسح جائز نہیں جبکہ چمڑے کے موزے یا کسی دوسرے مادے کے موزے نہ پہن رکھے ہوں (خف: چمڑے کے موزے کو کہتے ہیں اور جورب: کسی اور چیز سے بنے ہوئے موزے کو کہتے ہیں ان پر مسح کے جواز وعدم جواز کا بیان آگے آرہا ہے)

بابُ مَاجَاءَ فِى الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً

وضوء میں اعضائے مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھونا چاہئے؟

یکے بعد دیگرے چند ابواب ہیں ان میں یہ مسئلہ ہے کہ اعضاءِ مغسولہ کو ایک ایک مرتبہ یا دو دو مرتبہ دھونا کافی ہے یا تین تین مرتبہ دھونا ضروری ہے؟ رسول اللہ ﷺ کی عادتِ مستمرہ اعضاءِ مغسولہ کو تین تین مرتبہ دھونے کی تھی، مگر آپ نے بیانِ جواز کے لئے گاہ بہ گاہ اعضاءِ مغسولہ کو ایک ایک مرتبہ یا دو دو مرتبہ بھی دھویا ہے، نیز ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو ایک مرتبہ، بعض کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ بھی دھویا ہے، اس لئے یہ سب صورتیں جائز ہیں، اور مسئلہ یہ ہے کہ اعضاءِ مغسولہ کو ایک ایک مرتبہ دھونا فرض ہے، دو دو مرتبہ دھونا افضل ہے اور یہ فضیلت کا ادنیٰ درجہ ہے اور تین تین مرتبہ دھونا فضیلت کا اعلیٰ درجہ ہے۔ اس سے اوپر کوئی درجہ نہیں۔ البتہ اگر تین مرتبہ دھونے کے بعد بھی عضو کے

خشک رہ جانے کا یقین یا ظن غالب ہو تو پھر چوتھی اور پانچویں مرتبہ دھونا بھی ضروری ہے۔

[۳۲-] بابُ ماجاءَ فی الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً

[۴۷-] حدثنا أبو کُرَیْبٍ وَهَنَّادٌ وقُتَیْبَةُ، قالوا: ثَنَا وَکِیْعٌ، عن سُفیانَ، ح: وَثَنَا محمدُ بنُ بَشَّارٍ قال: ثَنَا یَحییَ بنُ سَعِیْدٍ، قَالَ: ثَنَا سُفیانُ، عن زَیْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ یَسَارٍ، عن ابنِ عباسٍ: أَنَّ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

وفی الباب: عن عُمَرَ وَجَابِرٍ وَبُرَیْدَةَ وأبی رَافِعٍ، وابنِ الفَاکِهِ.

قال أبو عیسیٰ: حدیثُ ابنِ عباسٍ أَحْسَنُ شَیْئٍ فی هٰذا البابِ وَأَصَحُّ.

[۴۸-] وَرَوَی رِشْدِیْنُ بنُ سَعْدٍ وَغَیْرُهُ هٰذا الحدیثَ عَنِ الضَّحَّاکِ بنِ شُرَحْبِیْلَ، عن زَیْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن أبیه، عن عُمَرَ بنِ الْخَطَّابِ: أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

ولَیْسَ هٰذا بِشَیْئٍ؛ والصَّحِیْحُ مَا رَوَی ابنُ عَجْلاَنَ، وَهِشَامُ بنُ سَعْدٍ، وَسُفیانُ الثَّوْرِیُّ، وعبدُ العزیزِ بنُ محمدٍ، عن زَیْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ یَسَارٍ، عن ابنِ عَبَّاسٍ عن النبیِّ صلی اللہ علیه وسلم.

ترجمہ: سفیان ثوری روایت کرتے ہیں زید بن اسلم سے، وہ عطاء بن یسار سے، وہ ابن عباسؓ سے کہ نبی ﷺ نے ایک ایک مرتبہ وضوء کی .... ابن عباس کی حدیث اس باب کی بہترین اور صحیح ترین روایت ہے۔ اور رشدین بن سعد وغیرہ اس حدیث کو ضحاک سے، وہ زید بن اسلم سے، وہ اپنے والد سے، وہ حضرت عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ایک ایک مرتبہ وضوء کی (یہ روایت ابن ماجہ میں ہے حدیث نمبر ۴۱۲) اور یہ کچھ نہیں۔ اور صحیح سند وہ ہے جو ابن عجلان وغیرہ بیان کرتے ہیں (جس کو امام ترمذی باب کے شروع میں لائے ہیں)

تشریح: رِشدین بن سعد مصری (متوفی ۱۸۸ھ) ترمذی اور ابن ماجہ کے راوی ہیں اور ضعیف ہیں۔ ابو حاتم رازی نے ان کو ابن لہیعہ سے بھی گیا گذرا بتایا ہے۔ ابن یونس کہتے ہیں: کان من الصالحین فأدرکته غفلةُ الصالحین یعنی نیک لوگوں میں سے تھے۔ اور بزرگوں میں جیسی غفلت پائی جاتی ہے ایسی ان میں بھی تھی۔ یعنی نیک لوگ سب کو نیک سمجھتے ہیں، اور ہر کسی سے حدیث لے لیتے ہیں۔ یہ بات روایتِ حدیث کے اصول کے خلاف ہے۔

[۳۳-] بابُ ماجاءَ فی الْوُضُوْءِ مَرَّتَیْنِ مَرَّتَیْنِ

[۴۹-] حدثنا أَبُوْ کُرَیْبٍ ومحمدُ بنُ رَافِعٍ، قالاَ: نا زیدُ بنُ حُبَابٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ ثَابِتِ بنِ ثَوْبَانَ، قَالَ: حدثنی عبدُ اللّٰهِ بنُ الفَضْلِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ هُرْمُزَ الأَعْرَجِ، عن أبی هریرة: أَنَّ

النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ غَرِيْبٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ ابنِ ثَوْبَانَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الفَضْلِ؛ وهٰذا إِسْنَادٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وفي الباب عن جابرٍ.

[٥٠-] وقَدْ رُوِيَ عَنْ أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو دو مرتبہ وضوء کی (یعنی اعضاء مغسولہ کو دو دو مرتبہ دھویا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہم یہ حدیث ابن ثوبان عن عبد اللّٰهِ بن الفضل کی سند کے علاوہ کسی اور سند سے نہیں پہچانتے، اور یہ سند حسنٌ صحیحٌ ہے —— اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے (یہ حدیث بھی) مروی ہے کہ نبی ﷺ نے تین تین مرتبہ وضو کی (یہ دوسری حدیث ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے)

ملحوظہ: جب اس کی سند حسنٌ صحیحٌ ہے تو پھر امام ترمذی نے پہلے اس کو صرف حسنٌ کیوں کہا؟ میرے خیال میں پہلی جگہ غریبٌ کے ساتھ حسنٌ کاتبوں کا اضافہ ہے۔ صحیح صرف غریبٌ ہے۔ پہلے سند کی غرابت بیان کی پھر اسناد پر فی نفسہ حکم لگایا۔ واللہ اعلم

[٣٤-] بابُ مَاجَاءَ فِي الْوُضُوْءِ ثَلٰثًا ثَلٰثًا

[٥١-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، عن سُفيانَ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي حَيَّةَ، عن عَلِيٍّ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

وفي الباب: عن عُثمانَ، والرُّبَيِّعِ، وابنِ عُمَرَ، وعائشةَ، وأبي أُمَامَةَ، وأبي رافعٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو، ومُعاويةَ، وأبي هريرة، وجابرٍ، وعَبدِ اللّٰهِ بنِ زيدٍ، وأبي ذَرٍّ.

قال أبو عيسى: حديثُ عليٍّ أَحْسَنُ شيئٍ في هذا البابِ وَأَصَحُّ.

والعَمَلُ على هذا عند عَامَّةِ أَهْلِ العِلْمِ أَنَّ الوُضُوْءَ يُجْزِئُ مَرَّةً مَرَّةً، ومَرَّتَيْنِ أَفْضَلُ، وأَفْضَلُهُ ثَلَاثٌ: ولَيْسَ بَعدَه شَيْئٌ؛ وقال ابنُ المبارك: لَا آمَنُ إِذَا زَادَ في الوُضُوْءِ عَلَى الثلاثِ أَنْ يَأْثَمَ؛ وقَالَ أحمدُ وإسحاقُ: لَايَزِيْدُ عَلَى الثَّلَاثِ إِلَّا رَجُلٌ مُبْتَلًى.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے تین تین مرتبہ وضوء فرمائی —— امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اس حدیث پر عام طور پر علماء کا عمل ہے کہ وضو ایک ایک مرتبہ کافی ہے، اور دو دو مرتبہ افضل ہے، اور

افضلیت کا کامل درجہ تین ہے۔اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں۔ابن المبارکؒ نے فرمایا: میں بے خوف نہیں جب وضوء کرنے والا وضوء میں تین پر زیادتی کرے، اس سے کہ وہ گنہ گار ہو۔اور امام احمدؒ و اسحاقؒ نے فرمایا: تین پر زیادتی نہیں کرتا مگر مالیخولیائی شخص یعنی جو شخص وسوسوں میں مبتلی ہوتا ہے۔

[۳۵-] بابُ مَاجاءَ فی الوُضُوْءِ مَرَّةً، وَمَرَّتَینِ، وَثَلٰثًا

[۵۲-] حدثنا إسماعیلُ بنُ مُوْسٰی الْفَزَارِیُّ، ناشَرِیْكٌ، عن ثابتِ بنِ أبی صَفِیَّةَ، قَالَ قُلْتُ: لِأَبِیْ جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جَابِرٌ أَنَّ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً وَمَرَّتَیْنِ مَرَّتَیْنِ، وَثَلٰثًا ثَلٰثًا؟ قَالَ: نَعَمْ!

قال أبو عیسی: وَرَوَی وَكِیْعٌ هٰذا الحدیثَ عن ثَابِتِ بنِ أَبی صَفِیَّةَ، قَالَ: قُلْتُ: لِأَبِیْ جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جَابِرٌ أَنَّ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً؟ قَالَ: نَعَمْ! حَدَّثنا بذٰلِكَ هَنَّادٌ، وقُتَیْبَةُ، قَالَا: ثنا وكیعٌ، عن ثَابِتٍ؛ وهٰذا أَصَحُّ من حَدیثِ شَرِیْكٍ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِیَ مِنْ غَیْرِ وَجْهٍ هٰذا عَنْ ثَابِتٍ نَحْوُ رِوَایَةِ وَكِیْعٍ، وَشَرِیْكٌ كَثِیْرُ الْغَلَطِ، وثابتُ بنُ أبی صَفِیَّةَ: هُوَ أبو حَمْزَةَ الثُّمَالِیُّ.

ترجمہ: ثابت بن ابی صفیہ کہتے ہیں: میں نے ابوجعفر (امام محمد باقر رحمہ اللہ) سے پوچھا: کیا آپ سے (ہمزۂ استفہام پوشیدہ ہے) حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک ایک مرتبہ، دو دو مرتبہ، اور تین تین مرتبہ وضو فرمائی؟ ابوجعفر نے کہا: ہاں! امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث وکیعؒ نے ثابت بن ابی صفیہ سے روایت کی ہے، ثابت کہتے ہیں: میں نے ابوجعفر سے پوچھا: کیا آپ سے حضرت جابرؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک ایک مرتبہ وضوء کی؟ انھوں نے کہا: ہاں! (یعنی جس حدیث میں توضأ مرة مرة آیا ہے وہی صحیح ہے اور جس میں تینوں کیفیتوں کا ذکر ہے وہ صحیح نہیں) امام ترمذی کہتے ہیں: ہم سے یہ حدیث بیان کی ہناد اور قتیبہ نے، وہ دونوں کہتے ہیں: ہم سے حدیث بیان کی وکیع نے، ثابت سے، اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔اس لئے کہ یہ حدیث دیگر طرق سے بھی ثابت سے وکیع کی روایت کی طرح مروی ہے اور شریک کثیر الخطا ہیں۔ اور ثابت بن ابی صفیہ سے مراد ابوحمزہ الثمالی ہیں۔

فوائد

۱- حدیث کی دونوں سندیں کمزور ہیں، پہلی سند میں شریک بن عبداللہ نخعی ہیں یہ اچھے راوی ہیں، مسلم میں ان کی روایت ہے۔اور بخاری میں بھی تعلیقاً ان کی روایت ہے، مگر ان کی روایات میں غلطیاں بہت ہیں، یہ پہلے واسط کے قاضی تھے، پھر کوفہ کے قاضی بنائے گئے، جب سے وہ کوفہ کے قاضی بنے ہیں ان کی یادداشت خراب ہوگئی تھی، اس لئے پہلی سند میں ان کی وجہ سے کمزوری آئی ہے اور دونوں سندوں میں ثابت بن ابی صفیہ ہیں، یہ راوی بھی ضعیف

ہے، ترمذی اور ابن ماجہ کا راوی ہے یہ شخص رافضی تھا۔

۲- پہلے شیعہ ہونا کچھ زیادہ برا نہیں تھا رافضی ہونا برا تھا۔ شیعہ تو ہر اس شخص کو کہہ دیتے تھے جو آل رسول سے محبت کرتا تھا۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ پر بھی یہ الزام لگا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ شعر مشہور ہے:

إن كان الرَّفْضُ حُبَّ آل محمدٍ ۞ فَلْيَشْهد الثَّقلان أنِّيْ رافض

(اگر آل رسول سے محبت کرنا رفض ہے÷ تو جن وانس گواہی دیں کہ میں رافضی ہوں)

اور امام اعظم کو جو خلفاء بنی عباس نے قاضی بننے پر مجبور کیا تھا تو وہ ٹیسٹ کیس تھا، وہ دیکھنا چاہتے تھے کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ شیعہ ہیں تو ہمارا دیا ہوا عہدہ قبول نہیں کریں گے، اور سنی ہیں تو قبول کرلیں گے، مگر امام صاحبؒ تو اس عہدہ کو اس کی سنگینی کی وجہ سے قبول کرنا نہیں چاہتے تھے، چنانچہ آپ نے عہدۂ قضا قبول کرنے سے انکار کیا اور حکومت نے بدگمانی کی وجہ سے آپ کو سلاخوں کے پیچھے کردیا اور جیل خانہ ہی میں آپ کا انتقال ہوا —— اور رافضی اس شخص کو کہتے ہیں جو چند صحابہ کے علاوہ باقی سب سے بغض رکھتا ہو یہ گمراہی ہے۔

۳- حدثنا اور أخبرنا کی بحث کتاب العلل میں گذر چکی، یہ أخبرنا کی مثال ہے، ثابت نے امام باقر کے سامنے حدیث پڑھی اور انھوں نے اقرار کیا۔ پہلے اس طریقہ کے جواز میں اختلاف تھا۔ اب یہی طریقہ چل رہا ہے، پہلے ہر حدیث پر استاذ نعم کہتا تھا اب اس کا رواج نہیں رہا، تصدی للإقراء (استاذ کا پڑھانے کے لئے بیٹھنا) ہی اقرار ہے۔

بابٌ فِيمَنْ توَضَّأَ بعْضَ وَضُوْءِ هٖ مرَّتَيْنِ وبعْضَهُ ثلاثًا

نبی ﷺ سے ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو تین مرتبہ اور بعض کو دو یا ایک مرتبہ دھونا بھی ثابت ہے۔ اور آپؐ کا یہ عمل بیانِ جواز کے لئے تھا۔

[۳٦-] بابٌ فِيمَنْ توَضَّأَ بعْضَ وَضُوْءِ هٖ مرَّتَيْنِ وبعْضَهُ ثلاثًا

[۵۳-] حدثنا ابنُ أبی عُمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن عَمْرِو بنِ يَحْيىٰ، عن أبيه، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ: أنَّ النبیَّ صلى الله عليه وسلم توَضَّأَ فغَسَلَ وَجْهَهُ ثلاثًا، وَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ، وَمَسَحَ برَأْسِهِ، وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقَدْ ذُكِرَ فِيْ غَيْرِ حديثٍ: أنَّ النبیَّ صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ بَعْضَ وُضُوْءِ هٖ مَرَّةً، وبعْضَه ثلاثًا؛ وقَدْ رَخَّصَ بعْضُ أَهْلِ العِلْمِ فِيْ ذٰلِكَ لَمْ يرَوْا بَأْسًا أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بَعْضَ وُضُوْءِ هٖ ثَلاثًا وبعْضَهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ مَرَّةً.

ترجمہ: عبداللہ بن زید سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے وضوء فرمائی، پس اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ دو دو مرتبہ دھوئے اور سر پر مسح کیا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے (مصری نسخہ میں مرتین بھی ہے)......... اور متعدد احادیث میں یہ بات آئی ہے کہ نبی ﷺ نے وضو میں بعض اعضاء کو ایک مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھویا۔ اور اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ آدمی وضوء میں بعض اعضاء کو تین مرتبہ اور بعض کو دو مرتبہ یا ایک مرتبہ دھوئے (یہ مسئلہ اجماعی ہے)

بابٌ في وُضُوْءِ النَّبِيِّ صلى الله عيه وسلم كَيْفَ كَانَ؟

وضوء کرنے کا مسنون طریقہ

اب تک وضو کے الگ الگ اجزاء بیان کئے ہیں۔ اب ایک ایسی حدیث لا رہے ہیں جس میں مکمل وضوء کا بیان ہے۔

[۳۷-] بابٌ في وُضُوْءِ النَّبِيِّ صلى الله عيه وسلم كَيْفَ كَانَ؟

[٤٥-] حدثنا قُتَيْبَةُ وهَنَّادٌ، قالاَ: نا أبو الأَحْوَصِ، عن أبي إسحاقَ، عن أبي حَيَّةَ، قال: رَأَيْتُ عَلِيًّا تَوَضَّأَ فَغسَلَ كَفَّيْهِ حَتّى أَنْقَاهُما، ثُمَّ مَضْمَضَ ثلاثًا، واسْتَنْشَقَ ثلاثًا وَغسَلَ وَجْهَهُ ثلاثًا، وَذِراعَيْهِ ثلاثًا، ومَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُوْرِهِ، فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: أَحْبَبْتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طُهُوْرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم؟

وفي الباب: عن عُثمانَ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ، وابنِ عَبَّاسٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو، وعَائِشَةَ، والرُّبَيِّعِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ أُنَيْسٍ.

حدثنا قُتَيْبَةُ، وهَنَّادٌ، قالا: نا أبو الأَحْوَصِ، عن أبي إسحاق، عن عبدِ خَيْرٍ: ذَكَرَ عَنْ عَلِيٍّ مِثْلَ حَديثِ أبي حَيَّةَ، إِلاَّ أَنَّ عَبْدَ خَيْرٍ، قَالَ: كَانَ إِذَا فَرَغَ مِنْ طُهُوْرِهِ أَخَذَ مِنْ فَضْلِ طُهُوْرِهِ بِكَفِّهِ، فَشَرِبَهُ.

قال أبو عيسى: حَديثُ عَلِيٍّ رَوَاهُ أبو إسحاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ أبي حَيَّةَ، وَعَبْدِ خَيْرٍ، وَالحارِثِ عَنْ عَلِيٍّ.

وقَدْ رَوَاهُ زَائِدَةُ بنُ قُدَامَةَ، وَغَيْرُ وَاحِدٍ، عَنْ خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، عن عَبدِ خَيْرٍ، عن عَلِيٍّ، حَديثَ الوُضُوْءِ بِطُوْلِهِ وهٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَرَوَى شُعْبَةُ هٰذا الحديثَ عن خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، فَأَخطَأَ فِي اسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيْهِ، فَقَالَ: مَالِكُ بنُ عُرْفُطَةَ.

وَرُوِيَ عن أبي عَوَانَةَ عَنْ خَالِدِ بنِ عَلْقَمَةَ، عن عَبدِ خَيْرٍ، عن عليٍّ، ورُوِيَ عنه عن مَالِكِ بنِ عُرْفُطَةَ، مِثْلَ رِوَايَةِ شُعْبَةَ: والصَّحِيْحُ: خَالِدُ بنُ عَلْقَمَةَ.

ترجمہ: ابوحیہ سے مروی ہے، انھوں نے کہا: میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ نے وضوء کی، پس آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھویا، یہاں تک کہ ان کو صاف کردیا، پھر تین مرتبہ کلی کی، اور تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا اور اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو تین مرتبہ دھویا، اور اپنے سر پر ایک مرتبہ مسح کیا، پھر اپنے دونوں پیروں کو ٹخنوں تک دھویا، پھر کھڑے ہوئے اور اپنے وضوء کے بچے ہوئے پانی کو لیا پس اس کو کھڑے کھڑے پیا، پھر فرمایا: میں نے پسند کیا کہ آپ لوگوں کو دکھلاؤں کہ نبی ﷺ کی وضوء کیسی تھی —— (دوسری سند) اور ابو اسحاق نے عبد خیر سے ذکر کیا، انھوں نے علی سے، ابوحیہ کی حدیث کے مانند۔ البتہ عبد خیر نے کہا: "جب حضرت علی رضی اللہ عنہ وضوء سے فارغ ہوئے تو انھوں نے اپنے وضوء کے بچے ہوئے پانی میں سے کچھ پانی اپنی ہتھیلی میں لیا اور اس کو پیا (یعنی عبدِ خیر کی روایت میں کھڑے ہوکر پینے کا تذکرہ نہیں) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: علیؓ کی حدیث کو ابو اسحاق ہمدانی نے ابوحیہ، عبد خیر اور حارث سے روایت کیا ہے وہ سب علیؓ سے روایت کرتے ہیں —— اور زائدۃ بن قدامہ اور متعدد روات خالد بن علقمہ سے، وہ عبد خیر سے، وہ علیؓ سے وضوء کی حدیث مفصل طور پر روایت کرتے ہیں (یعنی حضرت علیؓ سے ابوحیہ، عبد خیر اور حارث تینوں روایت کرتے ہیں، اور ان تینوں سے ابو اسحاق ہمدانی روایت کرتے ہیں اور زائدۃ وغیرہ خالد کے واسطہ سے صرف عبدِ خیر سے روایت کرتے ہیں) اور یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اس حدیث کو شعبہ نے (بھی) خالد بن علقمہ سے روایت کیا ہے۔ مگر انھوں نے خالد کے نام میں اور ان کے ابا کے نام میں غلطی کی ہے۔ چنانچہ انھوں نے (خالد بن علقمہ کے بجائے) مالک بن عرفطہ کہا ہے، وہ عبدِ خیر سے، وہ علیؓ سے روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ابوعوانہ سے (بھی) یہ حدیث روایت کی گئی ہے۔ وہ خالد بن علقمہ سے، وہ عبدِ خیر سے، وہ علیؓ سے روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اور ابوعوانہ سے روایت کی گئی ہے، وہ مالک بن عرفطہ سے شعبہ کی روایت کی طرح روایت کرتے ہیں (یعنی ابوعوانہ نے دونوں نام لئے ہیں، کبھی خالد کا نام لیا ہے کبھی مالک کا) اور صحیح خالد بن علقمہ ہے (مالک بن عرفطہ راویوں کا وہم ہے)

تشریح:

۱- وضوء کے بعد بچا ہوا پانی پینے میں دو حکمتیں ہیں: ایک: وہ بابرکت پانی ہے، کیونکہ برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے کر وضوء کیا گیا ہے۔ دوم: کھڑے ہوکر پینے سے اس برکت والے پانی کا اثر پورے جسم میں پہنچے گا، جیسے زم زم تھوڑا ہو تو کھڑے ہوکر پیتے ہیں تا کہ اس کا اثر پورے بدن میں پہنچے، اب لوگ لوٹے سے یا نل سے وضوء کرتے ہیں اس لئے پہلی حکمت باقی نہیں رہی، مگر دوسری حکمت اب بھی باقی ہے اس لئے وضوء کے بعد کچھ پانی کھڑے ہوکر پینا چاہئے۔

۲- حدیث میں مذکورہ واقعہ کوفہ کا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں ایک مرتبہ عصر کے فوراً

بعد لوگوں کے سامنے پانی منگوایا اور وضوء کی، لوگوں کو اس پر حیرت ہوئی کہ ابھی تو عصر کی نماز پڑھائی ہے اس پر آپ نے فرمایا کہ میں نے یہ وضوء آپ لوگوں کو دکھانے کے لئے کی ہے۔

۳- یہ واقعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کے تین شاگرد روایت کرتے ہیں۔ ابو حیہ بن قیس وادِعی کوفی اور عبدِ خیر اور حارثِ اعور، پھر تینوں سے ابو اسحاق ہمدانی روایت کرتے ہیں۔ اور صرف عبدِ خیر سے خالد بن علقمہ اور مالک بن عرفطہ بھی روایت کرتے ہیں۔ پھر امام شعبہ رحمہ اللہ صرف مالک سے روایت کرتے ہیں اور ابو عوانہ دونوں سے روایت کرتے ہیں۔

۴- اور امام ترمذی کا یہ کہ شعبہ اور ابو عوانہ دونوں نے جو مالک بن عرفطہ کہا ہے یہ ان کی غلطی ہے۔ صحیح نام خالد بن علقمہ ہے، امام ترمذی کا یہ غور طلب ہے، کتاب العلل میں امام شعبہ کا یہ قول گذر چکا ہے کہ جب وہ کسی محدث سے ایک حدیث لیتے تھے تو وہ اس کے پاس کم از کم دس مرتبہ جاتے تھے ایسا شخص مروی عنہ کے نام میں کیسے غلطی کر سکتا ہے؟ اس لئے ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث کو عبدِ خیر سے خالد اور مالک دونوں ہی روایت کرتے ہیں واللہ اعلم۔

بابٌ فی النَّضْحِ بَعدَ الوُضُوْءِ

وضوء کے بعد چھینٹا دینے کا حکم

نضح (ف،ض) نضحا اور انتضح کے معنی ہیں: پانی کا چھینٹا دینا۔ اگر کوئی شخص چھوٹا یا بڑا استنجاء کرنے کے بعد فوراً وضوء کرے اور ا میں صرف ڈ استعمال کیا ہو تو ادب یہ ہے کہ وضوء سے فارغ ہو کر میانی پر چھینٹا دیدے۔ یہ حکم قطع وساوس کے لئے ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جہاں وضوء کرنے کے لئے بیٹھا ہے وہاں پانی کا قطرہ گرا ہوا ہوتا ہے یا وضوء کرتے وقت کپڑے پر قطرہ گر جاتا ہے۔ پھر جب وہ نماز شروع کرے گا اور ران پر کپڑا گیلا محسوس ہوگا تو شیطان کو یہ وسوسہ ڈالنے کا موقع ملے گا کہ شاید پیشاب کا قطرہ نکل گیا ہے اور چھینٹا دینے کی صورت میں اس وسوسہ کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''میرے پاس جبرئیل آئے اور کہا: اے محمد! جب آپ وضوء کریں تو (میانی پر) چھینٹا دے لیا کریں'' یہ حدیث نہایت ضعیف ہے۔ اس میں ایک راوی حسن بن علی ہاشمی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو منکر الحدیث قرار دیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ جس راوی کے متعلق میں یہ لفظ استعمال کروں اس سے روایت جائز نہیں (میزان الاعتدال ۱: ۵ ترجمہ ابان بن جبلۃ) مگر باب میں اور بھی روایات ہیں جن سے اس حدیث کی اصلیت کا پتہ چلتا ہے، اس لئے علماء نے اس حکم کو ادب کے درجہ میں تسلیم کیا ہے۔

[۳۸-] بابٌ فی النَّضحِ بَعدَ الوُضُوْءِ

[۵۵-] حدثنا نصرُ بنُ عَليّ، وأحمدُ بنُ أبی عُبَيْدِ اللّٰهِ السَّلِيْمِیُّ البَصْرِیُّ، قالا: نا أبو قُتَيْبَةَ سَلْمُ بنُ قُتَيْبَةَ، عن الحَسَنِ بنِ عَلِیٍّ الهَاشِمِیِّ، عن عبدِ الرحمنِ، عن أبی هريرةَ، أنَّ النبیَّ صلی الله عليه وسلم: قَالَ : جَاءَ نِی جِبْرِيْلُ فَقَالَ: "يا مُحمدُ! إِذا تَوَضَّأْتَ فانْتَضِحْ"

قال أبوعيسى: هٰذا حديثٌ غريبٌ، وسمِعْتُ محمدًا يقولُ: الحَسَنُ بنُ عَلِیٍّ الهَاشِمِیُّ مُنْكَرُ الحَدِيْثِ.

وفی البابِ: عن أبی الحَكَمِ بنِ سُفْيَانَ، وابنِ عباسٍ، وزيدِ بنِ حَارِثَةَ، وأبی سَعِيدٍ.

وقال بَعْضُهم: سُفْيَانُ بنُ الْحَكَمِ، أوِ الْحَكَمُ بنُ سُفيانَ، واضْطَرَبُوْا فی هٰذا الحديثِ.

ترجمہ: واضح ہے، منکر الحدیث امام بخاری رحمہ اللہ کی آخری درجہ کی جرح ہے، وہ جس راوی کے بارے میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں اس کی حدیثیں انتہائی ضعیف ہوتی ہیں۔ اور الحدیث المنکر (انجانی حدیث) وہ ہے جو ایسے راوی سے مروی ہو جو فحش غلط یا کثرت غفلت یا فسق کے ساتھ مطعون ہو، خواہ اس کی روایت ثقہ کے خلاف ہو یا نہ ہو۔ ترمذی وغیرہ میں حدیثٌ منکرٌ اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے —— اور اصول حدیث کی کتابوں میں منکر کے معنی ہیں: ضعیف راوی کا ثقہ راوی کے خلاف روایت کرنا۔ ثقہ کی روایت کو معروف اور ضعیف کی روایت کو منکر کہتے ہیں۔ یہاں یہ معنی مراد نہیں۔

اور غریب کے ایک معنی ضعیف کے بھی تھے اور یہ لفظ اس معنی میں پہلے سے استعمال ہوتا تھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے کتاب العلل میں اگرچہ یہ معنی بیان نہیں کئے مگر آپ یہ لفظ اس معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں اور جہاں بھی غریب بمعنی ضعیف استعمال کرتے ہیں تو اس کے بعد کسی راوی پر جرح کرتے ہیں۔

قوله واضطربوا فی هذا الحديث: حدیث سے مراد اسناد ہے، اور اسناد سے مراد حدیث روایت کرنے والے صحابی کا نام ہے، جس کا باب میں حوالہ دیا ہے۔ یعنی ان صحابی کا نام ابو الحکم بن سفیان ہے یا سفیان بن الحکم ہے یا حکم بن سفیان ہے؟ اس میں راویوں میں اختلاف ہے۔ صحیح نام آخری ہے۔ یعنی حکم بن سفیان ہے۔ تفصیل کشف النقاب (۵۵۱:۱) کے حاشیہ میں ہے۔

بابٌ فی إسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

وضوء کامل کرنے کا بیان

حدیث: نبی ﷺ نے عام خطاب میں ارشاد فرمایا: ''کیا میں آپ لوگوں کو ایسے کام نہ بتاؤں جن کے ذریعہ

اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹاتے ہیں اور درجات کو بڑھاتے ہیں؟'' صحابہ نے عرض کیا کیوں نہیں اے اللہ کے رسول! یعنی ضرور ایسے کام بتایئے، آپؐ نے فرمایا: ''ناگواریوں کے باوجود وضوء کامل کرنا اور مسجدوں کی طرف قدموں کی زیادتی اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، یہ کام سرحد کا پہرہ دینا ہیں'' حدیث کے دوسرے طریق میں یہ آخری جملہ کہ ''یہ کام سرحد کا پہرہ دینا ہیں'' تین مرتبہ ہے۔

تشریح:

۱- کبھی سوال سے مقصود لوگوں کو متوجہ کرنا ہوتا ہے، جواب ضروری نہیں ہوتا۔ لیکن اگر لوگ جواب دیں تو بہتر ہے، حدیث کے شروع میں جو سوال ہے اس کا بھی یہی مقصد ہے۔

۲- کلام مثبت کے جواب میں نعم بہتر ہے اور کلام منفی کے جواب میں بلٰی بہتر ہے۔ جیسے: جاء زید؟ کے جواب میں نعم کہیں گے، اور أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ کا جواب بلٰی ہے۔ حدیث میں بھی نفی کے جواب میں بلٰی آیا ہے۔

اس حدیث میں گناہ مٹانے والے اور درجات بڑھانے والے تین کام بتائے گئے ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا کام: ناگواریوں کے باوجود وضوء کامل کرنا۔ إسباغ: باب افعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: کامل کرنا۔ اور مکارہ: مکرَہٌ کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں: ناگواری، ناپسندیدگی، مثلاً آدمی بیمار ہے یا سردی کا زمانہ ہے یا پانی کم ہے یا کوئی اور وجہ ہے جس کی وجہ سے پانی استعمال کرنے کو جی نہیں چاہ رہا، پھر بھی وضوء کامل کی جائے تو اس کی بڑی فضیلت ہے۔

دوسرا کام: مسجدوں کی طرف بکثرت چلنا خطا: خُطوۃٌ کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں: قدم۔ یعنی چلتے وقت دو قدموں کے درمیان کا فاصلہ اور اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چھوٹے چھوٹے قدم رکھ کر مسجد جایا جائے، بلکہ مراد پابندی سے مسجد جانا ہے، خواہ مسجد کے قریب رہتا ہو یا دور رہتا ہو، قطرہ قطرہ دریا شود۔ قیامت کے دن جب زندگی بھر کے قدموں کا ٹوٹل سامنے آئے گا تو ان کی کثرت دیکھ کر عقل دنگ رہ جائے گی۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ ہر قدم اٹھانے پر ایک گناہ معاف ہوتا ہے اور رکھنے پر ایک درجہ بڑھتا ہے اور چلنے کی یہی صورت ہوتی ہے کہ جب پچھلا قدم اٹھا کر آگے رکھتے ہیں تو نیا قدم وجود میں آتا ہے۔ پھر جب پچھلا قدم اٹھا کر آگے رکھتے ہیں تو وہ پچھلا قدم ختم ہو جاتا ہے۔ پس ہر قدم میں پیر اٹھانا بھی ہے اور رکھنا بھی ہے اس لئے ہر قدم سے ایک گناہ معاف ہوگا اور ایک درجہ بڑھے گا۔

تیسرا کام: ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا، خواہ مسجد میں بیٹھ کر خواہ مسجد سے لوٹ کر، دونوں صورتوں کی حدیثوں میں فضیلت آئی ہے۔ پہلی صورت میں جسم سے انتظار کرنا ہے اور اس کی فضیلت ظاہر ہے اور دوسری صورت میں دل سے انتظار کرنا ہے اور اس کی فضیلت بھی ایک حدیث میں آئی ہے: قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سات

قسم کے لوگوں کو اپنا سایہ عنایت فرمائیں گے جس دن اللہ کے سایہ کے علاوہ کوئی سایہ نہیں ہوگا۔ ان میں سے ایک شخص وہ ہے جس کا دل مسجد میں اٹکا ہوا ہے یعنی مسجد سے نکلنے کے بعد بھی اس کو دوسری نماز کا انتظار ہے (یہ حدیث متفق علیہ ہے، مشکوٰۃ حدیث ۷۰۱)

رباط کا مطلب: ان تین کاموں کو نبی ﷺ نے رباط فرمایا ہے۔ رباط بھی باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ مرابطۃ اور رباط کے معنی ہیں: سرحد کا پہرہ دینا۔ اس حدیث میں دین کو یا نماز کو ملک کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ملک پر دشمن حملہ آور ہونے کی کوشش کرتا ہے اور مؤمن کا چھوٹا دشمن شیطان ہے جو کھلا ہوا ہے، اور بڑا دشمن اس کا نفس ہے جو چھپا ہوا ہے۔ یہ دونوں دشمن آدمی کے دین میں داخل ہونا چاہتے ہیں یا نماز کو برباد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لئے سرحد کا پہرہ دینا ضروری ہے۔ تاکہ دشمن کو موقع نہ ملے، جو شخص مذکورہ تین باتوں کا اہتمام کرتا ہے، ان شاء اللہ اس کا دین بھی محفوظ رہے گا اور اس کی نمازیں بھی صحیح طور پر ادا ہوتی رہیں گی —— اور یہ بات نبی ﷺ نے تین بار فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات خطاب عام میں فرمائی گئی ہے، مجمع میں جو بات کہی جاتی ہے اگر اس پر زور دینا مقصود ہو تو اس کو سامنے اور دائیں بائیں منہ پھیر کر تین مرتبہ کہا جاتا ہے۔ پس یہاں یہ قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہئے کہ جس حدیث میں بھی یہ بات آئے کہ آپؐ نے یہ بات تین مرتبہ فرمائی تو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ بات خطاب عام میں فرمائی ہے۔

فائدہ: حدیث میں مذکور تینوں باتوں کا تعلق نماز سے ہے۔ وضوء ظاہر ہے کہ اس کا تعلق نماز سے ہے اور جو نماز کے متعلقات کا اہتمام کرے گا وہ نماز کا بدرجۂ اولیٰ اہتمام کرے گا، جو کامل وضوء کرکے بہترین لباس پہن کر نماز پڑھے گا وہ ضرور نماز بھی بہترین پڑھے گا —— اور پابندی سے مسجد میں جاکر نماز پڑھنا یہ بھی نماز کا اہتمام ہے۔ اس طرح اس کا تعلق بھی نماز سے ہے، گھر نماز پڑھنے میں اور مسجد میں نماز پڑھنے میں بڑا فرق ہے۔ گھر میں نماز پڑھ لینے والا بس پڑھ لیتا ہے اور مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی بات اور ہے۔ پس جو بندہ نماز کا اتنا اہتمام کرتا ہے کہ ہر نماز مسجد میں جاکر پڑھتا ہے تو وہ یقیناً نماز بھی شاندار پڑھے گا —— اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کے انتظار کا تعلق نماز سے ہونا بھی ظاہر ہے۔ پس جن کاموں میں نماز سے تعلق کی وجہ سے فضیلت آئی ہے اس سے اندازہ کرنا چاہئے کہ خود نماز کا کیا مقام و مرتبہ ہے، اللہ تعالیٰ یہ بات سمجھنے کی اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائیں (آمین)

[۳۹-] بابٌ فی إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

[۵۶-] حدثنا عَلِیُّ بنُ حُجْرٍ، نا إسماعیلُ بنُ جَعْفَرٍ، عن العَلاءِ بنِ عبدِ الرحمنِ، عن أبیه، عن أبی هریرةَ، أنَّ رسولَ اللهِ صلی الله علیه وسلم قَالَ: "أَلَا أَدُلُّکُمْ عَلٰی مَا یَمْحُوْ اللّٰهُ بِهِ الْخَطَایَا،

ويَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟" قَالُوْا: بَلٰى، يارسولَ الله! قَالَ: " إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وانتِظَارُ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الصَّلٰوةِ، فَذٰلِكُمْ الرِّبَاطُ"

حدثنا قُتَيْبَةُ، قال: حدثنا عبدُ العَزِيْزِ بنُ مُحمدٍ، عن العَلاءِ نَحْوَه، وَقَالَ قُتَيْبَةُ فى حَدِيْثِه: " فَذٰلِكُمُ الرِّبَاطُ، فَذٰلِكُمُ الرِّبَاطُ، فَذٰلِكُمُ الرِّبَاطُ" ثَلٰثًا.

وفى الباب: عن عَلِىٍّ، وعبدِ اللّٰهِ بن عَمْرٍو، وابن عَبَّاسٍ، وعَبِيْدَةَ، ويُقَالُ: عُبَيْدَةُ بنُ عَمْرٍو، وعائشةَ، وعبدِ الرحمنِ بنِ عَائِشٍ، وأنسٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبى هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، والعَلاءُ بنُ عبدِ الرحمنِ، هُوَ ابْنُ يَعْقُوْبَ الْجُهَنِيُّ، وَهُوَ ثِقَةٌ عِنْدَ أهلِ الحَدِيْثِ.

ترجمہ: یہ حدیث قتیبہ کی سند سے بھی مروی ہے اس میں آخری جملہ: "یہ چوکسی ہے! یہ چوکسی ہے! یہ چوکسی ہے!" آپ نے یہ جملہ تین مرتبہ فرمایا —— اور علاء: محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اور وہ اور ان کے والد عبد الرحمٰن اور ان کے دادا یعقوب: تینوں تابعی ہیں۔

نوٹ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا شاید بھول گئے ہیں، یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

بابُ المِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

وضوء اور غسل کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا حکم

مِنْدِیل: میم کے زیر اور زبر کے ساتھ: رومال۔ اس کا مادہ ہے: ندل (ن) ندلا الشیئَ: جلدی سے کوئی چیز اچک لینا، منتقل کرنا، تولیہ بدن پر سے پانی اچک لیتا ہے اس لئے اس کو مندیل کہتے ہیں، اس کے لئے دوسرا لفظ: مِنْشَفَةٌ ہے جس کے معنی ہیں تولیہ۔ نَشَفَ (ن،س) نَشْفًا الثوبُ: کپڑے کا پانی کو جذب کر لینا۔

وضوء اور غسل کے بعد تولیہ استعمال کرنا چاہئے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کی ایک رائے اور سعید بن المسیب اور امام زہری رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ ہے، کیونکہ قیامت کے دن وضوء کا پانی تولا جائے گا، لہٰذا اس کو پونچھنا نہیں چاہئے، اعضاء پر خشک ہونے دینا چاہئے، تاکہ وہ قیامت کے دن تولا جائے۔ اور باقی تین ائمہ کا مذہب اور امام شافعی رحمہ اللہ کی ایک روایت یہ ہے کہ پونچھنے کی گنجائش ہے اس میں کوئی کراہیت نہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس باب میں دو مرفوع حدیثیں اور ایک امام زہری کا قول بیان کیا ہے۔ مرفوع دونوں

حدیثیں سند کے اعتبار سے کمزور ہیں مگر اباحت ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں اور امام زہری کا یہ فرمانا کہ وضوء کا پانی تولا جائے گا یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ تولیہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ وضوء کا پانی بہر حال تولا جائے گا خواہ اعضاء پر خشک ہو یا تولیہ میں چلا جائے یا نالی میں بہہ جائے، وہ میزان عمل میں ضرور لایا جائے گا۔

فائدہ: بخاری و مسلم میں ایک طویل حدیث ہے۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے نبی ﷺ کے لئے نہانے کا پانی رکھا۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب آپؐ غسل سے فارغ ہوئے تو میں نے ایک کپڑا پیش کیا آپؐ نے اس کو نہیں لیا اور آپ ہاتھوں کو جھاڑتے ہوئے چلے (مشکوۃ حدیث ۴۳۶ باب الغسل) اس حدیث سے بدن پونچھنے کے عدم جواز پر استدلال درست نہیں۔ اس حدیث سے صرف بدن نہ پونچھنے کا جواز نکلتا ہے۔ کبھی دیر تک ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور وجہ سے آدمی بدن نہیں پونچھتا تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ اور جو حضرات کراہیت کے قائل ہیں وہ بھی اس حدیث سے استدلال نہیں کرتے، بلکہ ان کا مستدل یہ ہے کہ وضوء کا پانی تولا جائے گا۔

[٤٠-] بابُ المِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

[٥٧-] حدثنا سُفيانُ بنُ وَكِيْعٍ، ناعبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، عن زَيْدِ بنِ حُبَابٍ، عن أبي مُعَاذٍ، عن الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عن عائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم خِرْقَةٌ يُنَشِّفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوْءِ.

وفي الباب: عن مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ.

[٥٨-] حدثنا قُتَيْبَةُ، قال: ثنا رِشْدِيْنُ بنُ سَعْدٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ زِيَادِ بنِ أَنْعُمٍ، عن عُتْبَةَ بنِ حُمَيْدٍ، عن عُبَادَةَ بنِ نُسَيٍّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ غَنْمٍ، عن مُعَاذِ بنِ جَبَلٍ، قَالَ رَأَيْتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ غريبٌ، وإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ، ورِشْدِيْنُ بنُ سَعْدٍ، وعَبْدُ الرحمنِ بنُ زِيَادِ بنِ أَنْعُمٍ الإِفْرِيْقِيُّ يُضَعَّفَانِ فِي الْحَدِيْثِ.

قال أبوعيسى: حديثُ عائشةَ لَيْسَ بِالْقَائِمِ، وَلَا يَصِحُّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم في هٰذا البابِ شَيْئٌ.

وأبُو مُعَاذٍ: يَقُوْلُوْنَ: هُوَ سُلَيْمَانُ بنُ أَرْقَمَ وَهُوَ ضَعِيفٌ عند أهلِ الحديثِ.

وقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وَمَنْ بَعْدَهُمْ فِي المِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ. وَمَنْ كَرِهَهُ إِنَّمَا كَرِهَهُ مِنْ قِبَلِ أَنَّهُ قِيْلَ: إِنَّ الْوُضُوْءَ يُوْزَنُ.

وَرُوِيَ ذٰلِكَ عن سَعِيدِ بنِ الْمُسَيِّبِ و الزُّهرِيِّ.

حَدَّثَنَا مُحمدُ بنُ حُمَيْدٍ، قال حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ، قال حَدَّثَنِيْهِ عَلِيُّ بنُ مُجَاهِدٍ، عَنِّيْ، وَهُوَ عِنْدِيْ ثِقَةٌ، عن ثَعْلَبَةَ، عنِ الزُّهرِيِّ قال: إِنَّمَا أَكْرَهُ الْمِنْدِيْلَ بَعْدَ الْوُضُوْءِ لِأَنَّ الْوَضُوْءَ يُوْزَنُ.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: نبی ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے آپ وضوء کے بعد اعضاء پونچھتے تھے (اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابو معاذ ہے جو ضعیف ہے) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو دیکھا جب آپ نے وضوء فرمائی تو اپنے کپڑے کے کنارے سے اپنے چہرے کو پونچھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اس کی سند ضعیف ہے، رشدین اور افریقی دونوں راوی ضعیف ہیں، اسی طرح حضرت عائشہ کی حدیث بھی ضعیف ہے اور اس باب میں کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں۔ اور محدثین کا خیال ہے کہ ابو معاذ: سلیمان بن ارقم ہیں۔ اگر ایسا ہے تو یہ راوی ضعیف ہے —— اور صحابہ اور بعد کے لوگوں میں سے اہل علم کی ایک جماعت نے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن لوگوں نے اس کو ناپسند کیا تو اس کی وجہ صرف یہ قول ہے کہ وضوء کا پانی تولا جائے گا، اور کراہیت کا قول سعید بن مسیبؒ اور زہریؒ سے مروی ہے۔

محمد بن حمید کہتے ہیں: ہم سے جریر نے حدیث بیان کی، جریر کہتے ہیں: مجھ سے علی بن مجاہد نے یہ حدیث بیان کی، مجھ سے روایت کرتے ہوئے، درانحالیکہ وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں (پھر میں اس حدیث کو) ثعلبہ سے روایت کرتا ہوں، وہ زہری سے۔ زہریؒ نے فرمایا: ''میں وضوء کے بعد تولیہ کو اسی لئے ناپسند کرتا ہوں کہ وضوء کا پانی تولا جائے گا''

تشریح:

۱- پہلی حدیث کا راوی ابو معاذ کون ہے؟ اس کی تعیین امام ترمذیؒ نے قطعیت کے ساتھ نہیں کی۔ بس یہ فرمایا ہے کہ محدثین کہتے ہیں کہ یہ راوی سلیمان بن ارقم ہے۔ اور یہ راوی ضعیف ہے۔ یہی بات بیہقیؒ نے قطعیت کے ساتھ کہی ہے مگر مستدرک میں حاکم کہتے ہیں کہ یہ راوی فضیل بن میسرہ ہے اور وہ ثقہ ہے اگر حاکم کی یہ بات درست ہے تو حضرت عائشہؓ کی روایت قابل استدلال ہے۔

۲- دوسری حدیث میں رشدین بن سعد ہیں ان کا تذکرہ پہلے گذر چکا ہے کہ وہ نیک آدمی تھے اور ان میں بزرگوں جیسی غفلت پائی جاتی تھی اس لئے محدثین نے ان کی روایت کا اعتبار نہیں کیا۔

۳- دوسری حدیث کی سند میں عبدالرحمٰن افریقی بھی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے ان کو بھی ضعیف قرار دیا ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ راوی ضعیف نہیں ہے۔ ان پر جو جرح کی گئی ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے، انھوں نے مسلم بن یسار سے حدیث روایت کی، لوگوں نے ان سے پوچھا کہ آپ کی ملاقات مسلم بن یسار سے کہاں ہوئی؟ انھوں نے کہا: یہیں افریقہ میں،

پس لوگوں نے کہا جھوٹ! کیونکہ مسلم بن یسار بصری کبھی افریقہ نہیں گئے ـــــ حالانکہ مسلم بن یسار نام کے دو راوی ہیں، ایک بصری ہیں دوسرے افریقی، افریقی مسلم بن یسار کی کنیت ابوعثمان اور نسبت طُنبذی ہے، بصری مسلم بن یسار افریقہ نہیں گئے، مگر عبدالرحمٰن افریقی کی مراد افریقی مسلم بن یسار تھی (تفصیل کے لئے دیکھیں محدث احمد محمد شاکر رحمہ اللہ کے حواشی بر ترمذی شریف) ـــــ اور آگے امام ترمذیؒ نے باب من أذن فهو يقيم میں فرمایا ہے: رأيتُ محمد بن إسماعيل يُقوّي أمره ويقول: هو مقارب الحديث: یعنی امام بخاریؒ اس راوی کے معاملہ کو قوی کرتے ہوئے اس کے بارے میں مقارب الحديث فرماتے تھے ـــــ آگے بھی امام ترمذیؒ اس راوی کو بار بار ضعیف کہیں گے، اس لئے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ راوی ضعیف نہیں ہے اس پر جرح غلط فہمی کی وجہ سے کی گئی ہے۔

۴- تیسری روایت جو مقطوع ہے وہ من حَدَّث ونَسِيَ کی مثال ہے۔ جریر نے ثعلبہ سے روایت کر کے علی بن مجاہد کو یہ حدیث سنائی، پھر وہ اس حدیث کو بھول گئے، بعد میں علی بن مجاہد نے ان سے یہ حدیث بیان کی تو چونکہ علی ثقہ راوی ہیں اس لئے بعد میں جریر ان کے واسطہ سے یہ حدیث روایت کرتے تھے۔ اب اس حدیث کی سند اس طرح بنے گی: جريرٌ عن عليّ بن مجاهدٍ، عن جرير، عن ثعلبة، عن الزهريّ: یعنی سند میں جریر بن عبدالحمید کا نام دو جگہ آئے گا، علی کے استاذ کی جگہ بھی اور شاگرد کی جگہ بھی (علی بن مجاہد چار پیسہ کا بھی راوی نہیں ہے۔ تقریب میں اس کو متروک لکھا ہے اس لئے یہ اثر غیر معتبر ہے)

مسئلہ: کوئی محدث اپنی حدیث بھول جائے اور اس کا شاگرد اس کو یاد دلائے اور استاذ اس حدیث کا انکار کرے کہ میں نے یہ حدیث بیان نہیں کی تو وہ روایت غیر معتبر ہے، کیونکہ دونوں میں سے کوئی ایک ضرور جھوٹا ہے ـــــ اور اگر استاذ سکوت اختیار کرے یعنی نہ تکذیب کرے نہ تصدیق تو روایت معتبر ہے۔ اسی طرح اگر استاذ شاگرد کی تصدیق کرے جیسے اس روایت میں جریر نے علی بن مجاہد کی تصدیق کی ہے تو بھی وہ روایت معتبر ہے۔

بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

وضوء کے بعد کی دعا

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جس نے وضوء کی پس اچھی طرح وضوء کی پھر کہا: أشهد إلخ: تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیئے جائیں گے جس سے چاہے جنت میں جا سکتا ہے''

تشریح: یہ حدیث مسلم شریف میں بھی معاویہ بن صالح کے شاگرد عبدالرحمٰن بن مہدی کی سند سے ہے، البتہ اس میں دعاء کا آخری حصہ: اللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي: نہیں ہے (مسلم کتاب الطهارة الذكر المستحبُّ عقيب الوضوء ۳:۱۱۸)

جنت کے کتنے دروازے ہیں؟ سورۃ الحجر آیت ۴۴ میں جہنم کے سات دروازوں کا تذکرہ ہے۔ اور سورۃ الزمر

آیت ۷۳ میں جنت کے دروازں کا ذکر ہے مگر جنت کے دروازے کتنے ہیں یہ بات قرآن کریم میں مذکور نہیں، البتہ احادیث میں اس کی صراحت ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، یعنی جہنم سے ایک دروازہ زائد ہے۔ یہی حکمتِ خداوندی کا مقتضا ہے کہ جس طرح جہنم کے دروازے ہیں اور جہنمیوں کے الگ الگ حصے ہیں اسی طرح جنت کے بھی دروازے ہوں، اور جنتیوں کے بھی الگ الگ حصے ہوں اور ایک دروازے کی زیادتی اس لئے ہے کہ رحمت غضب پر غالب ہے (رحمۃ اللہ الواسعہ ۴:۴۹)

[٤١-] بابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

[٥٩-] حدثنا جَعْفَرُ بنُ محمدِ بنِ عِمْرَانَ الثَّعْلَبِيُّ الْكُوْفِيُّ، نا يَزِيْدُ بنُ حُبَابٍ، عن مُعَاوِيَةَ بنِ صَالِحٍ، عن رَبِيْعَةَ بنِ يَزِيْدَ الدِّمَشْقِيِّ، عن أبي إِدْرِيْسَ الْخَوْلاَنِيِّ، وَأَبِيْ عُثْمَانَ، عن عُمَرَ بنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: قَال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوْءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ. اللّٰهُمَّ اجْعَلْنِيْ مِنَ التَّوَّابِيْنَ وَاجْعَلْنِيْ مِنَ الْمُتَطَهِّرِيْنَ: فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ مِنَ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ"

وفي الباب: عن أنسٍ، وعُقْبَةَ بنِ عَامِرٍ.

قال أبو عيسىٰ: حَدِيثُ عُمَرَ قَدْ خُوْلِفَ زَيْدُ بنُ حُبَابِ فِي هٰذَا الحَدِيثِ، رَوَى عَبْدُ اللّٰهِ بنُ صَالِحٍ وَغَيْرُهُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بنِ صَالِحٍ، عن رَبِيْعَةَ بنِ يَزِيْدَ، عن أبي إِدْرِيْسَ، عن عُقْبَةَ بنِ عَامِرٍ، عن عُمَرَ، وعَنْ أبي عُثْمَانَ، عَنْ جُبَيْرِ بنِ نُفَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ.

وهٰذا حَدِيْثٌ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ، وَلاَ يَصِحُّ عَنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في هذا البابِ كَثِيْرُ شَيْئٍ، قَالَ مُحمدٌ: أَبُوْ إِدْرِيْسَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عُمَرَ شَيْئًا.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں زید بن حباب مخالفت کئے گئے ہیں، یعنی معاویہ کے دوسرے شاگرد اور طرح سے سند پیش کرتے ہیں، عبد اللہ بن صالح وغیرہ معاویہ سے، وہ ربیعہ سے، وہ حضرت عقبہ سے اور وہ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں (تحویل) اور ربیعہ: ابو عثمان سے، وہ جبیر بن نفیر سے، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور یہ ایک ایسی حدیث ہے جس کی سند میں اختلاف ہے اور اس مسئلہ میں نبی ﷺ سے بہت زیادہ حدیثیں ثابت نہیں، اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں: ابو ادریس خولانی نے حضرت عمرؓ سے کوئی حدیث نہیں سنی۔

تشریح: اس حدیث کا اصل واقعہ مسلم شریف میں مذکور ہے۔ حضرت عقبہ کہتے ہیں: میں اور حضرت عمرؓ باری باری

اونٹ چرایا کرتے تھے، ایک دن میں اونٹ لے کر جاتا تھا اور عمرؓ نبی ﷺ کی مجلس میں حاضر رہتے تھے اور جو باتیں سنتے تھے وہ رات کو مجھے بتادیتے تھے، دوسرے دن وہ اونٹ لے کر جاتے تھے اور میں حاضر رہتا تھا اور دن بھر کی باتیں ان کو بتادیتا تھا، ایک دن اونٹ چرانے کی میری باری تھی مجھے اچھے پتے مل گئے، اونٹوں کا پیٹ جلدی بھر گیا اور میں جلدی اونٹ لے کر واپس آ گیا۔ عصر کے بعد کا وقت تھا میں اونٹ باندھ کر مسجد میں پہنچا، وہاں نبی ﷺ لوگوں سے خطاب فرمارہے تھے۔ میں مجلس کے آخر میں بیٹھ گیا۔ جس وقت میں پہنچا ہوں نبی ﷺ فرمارہے تھے کہ جس مسلمان نے وضوء کی پس اچھی طرح وضوء کی، پھر اس نے دو نفلیں پڑھیں جن کی طرف اپنے دل اور اپنے چہرے سے متوجہ رہا تو اس کے لئے جنت واجب ہوگئی، میرے منہ سے بے ساختہ نکل گیا: واہ واہ! میرے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ بیٹھے تھے وہ میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: تمہارے آنے سے پہلے نبی ﷺ نے جو بات فرمائی ہے وہ اس سے ڈبل واہ واہ ہے، تمہارے آنے سے پہلے آپ نے فرمایا تھا کہ جو بہترین وضوء کرے پھر یہ ذکر کرے أشهد إلخ تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دیئے جاتے ہیں، وہ جس سے چاہے جنت میں جاسکتا ہے —— اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث حضرت عقبہ نے نبی ﷺ سے براہِ راست نہیں سنی۔ حضرت عمر کے واسطہ سے سنی ہے۔ پس صحیح سند عبداللہ بن صالح وغیرہ کی ہے۔ زید بن حباب کی سند صحیح نہیں، علاوہ ازیں ابوادریس خولانی کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے لقاء اور سماع بھی نہیں جیسا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے:

زید بن حباب اور عبداللہ بن صالح کی سندوں میں فرق: زید بن حباب: ابوادریس خولانی اور ابوعثمان کے درمیان اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ اور عبداللہ بن صالح: ابوادریس خولانی اور حضرت عمرؓ کے درمیان حضرت عقبہ کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ اور ابوعثمان اور حضرت عمرؓ کے درمیان جبیر بن نفیر کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ پس کل تین سندیں ہونگی: ایک زید بن حباب کی، اور دو عبداللہ بن صالح وغیرہ کی۔ اور سند کے بیچ میں تحویل ہے۔ ربیعہ سے دونوں سندیں الگ ہوجاتی ہیں۔

بابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ

ایک مد پانی سے وضوء کرنے کا بیان

حدیث: نبی ﷺ ایک مد پانی سے وضوء اور ایک صاع پانی سے غسل کیا کرتے تھے:

تشریح: صاع چار مد کا ہوتا ہے یعنی تین کلو ایک سو پچاس گرام کا۔ اور ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے یعنی سات سو نوے گرام کا، اتنی مقدار وضو اور غسل کے لئے بہت کافی ہے۔

مقصد حدیث: اگر یہ حدیث ایسی جگہ بیان کی جائے جہاں پانی بہت ہے تو حدیث کا سبق یہ ہے کہ وضوء اور غسل

میں اسراف نہیں کرنا چاہئے۔ نبی ﷺ اتنے ہی پانی سے وضوء اور غسل فرمایا کرتے تھے، اور اگر یہ حدیث ایسی جگہ بیان کی جائے جہاں پانی کی قلت ہے تو حدیث کا سبق یہ ہے کہ وضوء اور غسل میں بخیلی نہیں کرنی چاہئے، بہت تھوڑے پانی سے وضوء اور غسل کرنے میں بدن کے خشک رہ جانے کا احتمال ہے۔ نبی ﷺ پانی کی قلت کے باوجود آٹھ سو گرام سے وضو اور سوا تین لیٹر سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ پس لوگوں کو بھی چاہئے کہ پانی استعمال کرنے میں کنجوسی نہ کریں۔

[٤٢-] بابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ

[٦٠-] حدثنا أحْمَدُ بنُ مَنِيْعٍ، وعَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، قالا: نا إسماعيلُ بنُ عُلَيَّةَ، عن أبي رَيْحَانَةَ، عن سَفِيْنَةَ: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.

وفي البابِ: عن عائِشَةَ، وجابرٍ، وأنسِ بنِ مالكٍ.

قال أبو عيسى: حَديثُ سَفِيْنَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وأبو رَيْحَانَةَ: اسْمُهُ عبدُ اللهِ بنُ مَطَرٍ.

وهٰكَذَا رَأَى بَعْضُ أهْلِ العِلْمِ الْوُضُوْءَ بِالْمُدِّ، وَالْغُسْلَ بِالصَّاعِ.

وقَالَ الشَّافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ: لَيْسَ مَعْنٰى هٰذا الحَديثِ عَلَى التَّوْقِيْتِ: أنَّهُ لايَجُوْزُ أكْثَرُ مِنْهُ، وَلَا أَقَلَّ مِنْهُ، وَهُوَ قَدْرُ مَا يَكْفِيْ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض علماء کی یہی رائے ہے کہ ایک مد سے وضوء اور ایک صاع سے غسل کرے، یعنی نہ اس سے کم پانی استعمال کرے نہ زیادہ۔ اور شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کے معنی تحدید نہیں ہیں کہ اس سے زیادہ یا اس سے کم جائز نہ ہو، بلکہ پانی کی جو مقدار کافی ہو وہ استعمال کرسکتا ہے۔

بابُ كَرَاهِيَةِ الإسْرَافِ فِي الْوُضُوْءِ

وضوء میں ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ ہے

وضوء وغسل میں اسراف یعنی ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ ہے۔ مسند احمد اور ابن ماجہ میں یہ روایت ہے: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ وضوء کررہے تھے، نبی ﷺ کا وہاں سے گذر ہوا، آپؐ نے دیکھا کہ وہ وضوء میں اسراف کررہے ہیں تو آپؐ نے تنبیہ کی اور فرمایا: اے سعد! یہ فضول خرچی کیوں کررہے ہو؟ حضرت سعد نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا وضوء میں بھی اسراف ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ہاں! اگرچہ تم بہتی ندی پر ہو (مشکوٰۃ حدیث ۴۲۷ باب سنن الوضوء) اس کے علاوہ بھی صحیح حدیثوں سے اسراف کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب میں جو روایت ذکر کی ہے وہ ضعیف ہے۔ امام ترمذیؒ کبھی کبھی ایسا کرتے ہیں کہ صحیح روایت ہوتے

ہوئے بھی ضعیف روایت لاتے ہیں، تاکہ طالب علم اس سے واقف ہو جائے۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: بیشک وضوء کے لئے ایک شیطان ہے جس کو وَلہان (سرگشتگی) کہا جاتا ہے۔ پس پانی کے وسوسوں سے بچو (یہ حدیث ابن ماجہ اور مسند احمد میں بھی ہے)

تشریح: عزازیل نے لوگوں میں بگاڑ پھیلانے کے لئے شیاطین کو مختلف کاموں پر لگا رکھا ہے، ایک پارٹی مؤمنین کی طہارت میں شک پیدا کرنے کے لئے بھی مقرر کر رکھی ہے۔ اس کام پر مقرر شیطان کا لقب وَلہان ہے۔ یہ لفظ وَلَهٌ (حیران) سے بنا ہے، اس میں الف نون زائدتان ہیں۔ اس لئے نبی ﷺ نے ہدایت فرمائی کہ مؤمن کو پانی کے وسوسوں سے بچنا چاہئے، یعنی اعضاء دھوتا ہی چلا جائے اور اس کو دھلنے کا یقین ہی نہ ہو تو وہ وضوء میں ایک بالٹی پانی ضائع کر دے گا، مؤمن کو چاہئے کہ وہ شریعت کی مقرر کی ہوئی حد پر رُکے، یعنی اعضاء کو صرف تین مرتبہ دھوئے زیادہ نہ دھوئے تاکہ پانی فضول ضائع نہ ہو۔

فائدہ: شریعت نے ہر وہ سوراخ بند کر دیا ہے جس سے مؤمن کی طبیعت میں وسوسے پیدا ہو سکتے ہوں، اسی حکمت سے غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے اور اسی حکمت سے عورت نے جس پانی سے غسل جنابت کیا ہے اس میں سے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے مرد کو منع کیا ہے۔ اور اسی حکمت سے نبی ﷺ عورتوں کے کپڑوں میں نماز نہیں پڑھتے تھے۔

[۴۳-] بابُ كَرَاهِيَةِ الإسْرَافِ فى الْوُضُوْءِ

[۶۱-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا أبو داوُدَ، نا خَارِجَةُ بنُ مُصْعَبٍ، عن يُوْنُسَ بنِ عُبَيْدٍ، عَنِ الْحسَنِ، عن عُتَيِّ بنِ ضَمْرَةَ السَّعْدِيِّ، عن أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: " إِنَّ لِلْوُضُوْءِ شَيْطَانًا، يُقَالُ لَهُ الْوَلَهَانُ، فَاتَّقُوْا وِسْوَاسَ الْمَاءِ"

وفى البابِ: عن عبدِ اللّهِ بنِ عَمْرٍو، وعبدِ اللّهِ بنِ مُغَفَّلٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ حديثٌ غَرِيْبٌ، وَلَيْسَ إِسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ عند أهلِ الحَدِيثِ، لِأَنَّا لَانَعْلَمُ أَحَدًا أَسْنَدَهُ غَيْرُ خَارِجَةَ.

وقَدْ رُوِىَ هٰذا الحديثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنِ الْحَسَنِ قَوْلُهُ، وَلَا يَصِحُّ فى هٰذا البابِ عَنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم شَيْئٌ، وخَارِجَةُ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ عند أَصْحَابِنَا، وضَعَّفَهُ ابنُ الْمُبَارَكِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت ابی کی حدیث غریب (ضعیف) ہے اس کی سند محدثین کے نزدیک قوی نہیں، کیونکہ ہمارے علم میں خارجہ کے علاوہ کوئی نہیں جس نے اس حدیث کو مرفوع کیا ہو۔ اور یہ حدیث

متعدد سندوں سے حسن بصریؒ سے ان کا قول مروی ہے۔ اور اس باب میں نبی ﷺ سے کوئی چیز ثابت نہیں۔ اور خارجہ ہمارے اکابر کے نزدیک مضبوط راوی نہیں، ابن ا رک نے اس کی تضعیف کی ہے۔

تشریح: خارجہ بن مُصعب متروک راوی ہے، اپنے کذاب اساتذہ کا نام چھپایا کرتا تھا ۱۶۸ھ میں اس کا انتقال ہوا ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ میں اس کی روایتیں ہیں۔ دوسری سندوں سے یہ روایت حدیث مقطوع (تابعی کا قول) ہے یعنی حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کہ وضوء میں اسراف کی کراہیت کے سلسلہ میں کوئی صحیح مرفوع روایت نہیں، یہ بات محل نظر ہے، ہم نے اوپر صحیح روایت پیش کی ہے۔

بابُ الوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

ہر فرض نماز کے لئے نئی وضو ضروری نہیں

یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ ہر فرض نماز کے لئے نئی وضوء ضروری نہیں، ایک وضوء جب تک باقی رہے جتنی چاہیں فرض اور نفل نمازیں پڑھ سکتے ہیں، رہی یہ بات کہ نبی ﷺ کے لئے کیا حکم تھا؟ اس کی تحقیق اب ضروری نہیں، اور ہلکا اشارہ باب السواك میں آگیا ہے کہ پہلے آپ پر ہر فرض نماز کے لئے نئی وضوء ضروری تھی، پھر جب آپؐ کو اس میں دشواری محسوس ہوئی تو اللہ نے یہ حکم ختم کردیا اور اس کی جگہ مسواک کرنے کا حکم دیا۔

[٤٤-] بابُ الوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

[٦٢-] حدثنا محمدُ بنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ، نا سَلَمَةُ بنُ الفَضْلِ، عن مُحمدِ بنِ إسحاق، عن حُمَيْدٍ، عن أنسٍ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ طَاهِرًا أَوْ غَيْرَ طَاهِرٍ، قَالَ: قُلتُ لِأَنَسٍ: فَكَيْفَ كُنتُمْ تَصْنَعُوْنَ أَنْتُمْ؟ قَالَ: كُنَّا نَتَوَضَّأُ وُضُوْءً وَاحِدًا.

قَالَ أبو عيسى: حديثُ أَنَسٍ حديثٌ حَسَنٌ غريبٌ، وَالْمَشْهُوْرُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيْثِ حديثُ عَمْرِو بنِ عَامِرٍ، عَنْ أَنَسٍ.

وَقَدْ كَانَ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ يَرَى الْوُضُوْءَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اسْتِحْبَابًا، لَا عَلَى الْوُجُوْبِ.

[٦٣-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا يَحيىَ بنُ سَعِيدٍ وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، قالا: نا سُفيانُ بنُ سَعِيدٍ، عن عمرِو بنِ عَامِرٍ الأنْصَارِيِّ، قَالَ: سمعتُ أنسَ بنَ مَالِكٍ يَقولُ: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ، قُلْتُ: فَأَنْتُمْ مَا كُنتُمْ تَصْنَعُوْنَ؟ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ مَالَمْ نُحْدِثْ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حَسَنٌ صحيحٌ.

[٦٤-] وَقَدْ رُوِىَ فِى حَدِيثِ عنِ ابنِ عُمَرَ عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ تَوَضَّأَ عَلٰى طُهْرٍ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ" رَوٰى هٰذَا الحديثَ الإِفْرِيْقِىُّ، عن أبى غُطَيْفٍ، عن ابنِ عُمَرَ عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم، حدثنا بِذٰلِكَ الْحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ الْمَرْوَزِىُّ قَالَ: حدثنا محمدُ بنُ يَزِيْدَ الْوَاسِطِىُّ، عن الإِفْرِيْقِىِّ.

وَهُوَ إِسْنَادٌ ضعيفٌ، قال علىٌّ: قال يحيىَ بنُ سَعِيدِ القَطَّانُ: ذُكِرَ لِهِشَامِ بنِ عُرْوَةَ هٰذا الحديثُ فَقَالَ: هٰذا إِسْنَادٌ مَشْرِقِىٌّ.

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ ہر نماز کے لئے وضوء فرمایا کرتے تھے، خواہ باضوء ہوں یا بے وضوء، حمید طویل نے پوچھا: پس آپ حضرات کیا کرتے تھے؟ یعنی صحابہ کا عمل کیا تھا۔ حضرت انسؓ نے جواب دیا: ہم ایک ہی وضوء کیا کرتے تھے، یعنی جب تک وہ باقی رہتی ہم نمازیں پڑھتے رہتے تھے ـــــ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن غریب ہے (اس لئے کہ اس کو محمد بن اسحاق ہی روایت کرتے ہیں اور وہ مدلّس ہیں اور حمید طویل سے بصیغۂ عن روایت کرتے ہیں) اور محدثین کے نزدیک مشہور عمرو بن عامر کی حضرت انسؓ سے روایت ہے (یہ روایت اگلے نمبر پر آرہی ہے) ـــــ اور بعض علماء کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے نئی وضوء مستحب ہے واجب نہیں ـــــ عمرو بن عامر انصاری کہتے ہیں: میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو فرماتے سنا کہ نبی ﷺ ہر نماز کے وقت وضوء کیا کرتے تھے، میں نے پوچھا: آپ حضرات کیا کرتے تھے؟ انھوں نے جواب دیا: ہم سب نمازیں ایک وضوء سے پڑھا کرتے تھے جب تک ہماری وضوء نہیں ٹوٹتی تھی (یہ روایت محدثین کے نزدیک مشہور ہے اور حمید طویل سے روایت غریب ہے) ـــــ اور ایک حدیث میں ابن عمرؓ سے روایت کیا گیا ہے وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: ''جس شخص نے باوضوء ہوتے ہوئے وضوء کی تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس وضوء کی وجہ سے دس نیکیاں لکھتے ہیں''۔ اس حدیث کو افریقی نے ابوغُطیف سے روایت کیا ہے، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں، ہم سے یہ حدیث حسین نے بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں: ہم سے محمد بن یزید نے حدیث بیان کی، افریقی سے روایت کرتے ہوئے ـــــ اور یہ کمزور سند ہے۔ علی مدینی کہتے ہیں کہ یحییٰ قطان نے فرمایا: یہ حدیث ہشام بن عروۃ کے سامنے ذکر کی گئی تو انھوں نے کہا: یہ مشرقی یعنی عراقی سند ہے یعنی ضعیف ہے۔

تشریح:

۱- امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کو پہلی سند سے جو غریب کہا ہے وہ لحال الاسناد کہا

ہے، یعنی سند کی خصوصی حالت کی وجہ سے کہا ہے۔ وہ خصوصی حالت یہ ہے کہ یہ حدیث عمرو بن عامر انصاری کی سند سے تو معروف و مشہور ہے مگر حمید طویل کی سند سے انجانی ہے، اس کی یہی ایک سند ہے۔

۲- وضوء پر وضوء کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک مستحب دوسری مکروہ۔ اگر پہلی وضوء سے کوئی عبادت کی گئی ہے تو اب نئی وضوء مستحب ہے، اسی طرح پہلی وضوء کئے ہوئے لمبا وقت گذر گیا ہو تو بھی نئی وضوء مستحب ہے، اگرچہ اس سے کوئی عبادت نہ کی ہو اور اگر وقت بھی زیادہ نہیں گذرا اور کوئی عبادتِ مقصودہ بھی نہیں کی تو دوبارہ وضوء کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ اسراف ہے۔

۳- ابن عمر کی حدیث دو وجہ سے ضعیف ہے: ایک تو اس کی سند میں افریقی ہیں، دوم: ابوغُطیف ہُذلی ہیں جو مجہول راوی ہیں، مگر ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ افریقی ضعیف راوی نہیں ہیں، ان پر جرح غلط فہمی کی بناء پر کی گئی ہے۔ اس لئے ضعف کی یہ وجہ ختم ہوگئی، اور ابوغُطیف کی جہالت سے صرف نظر کی جائے گی، کیونکہ صحابہ سے روایت کرنے والا تابعین کا پہلا طبقہ اگر مجہول ہے یعنی اس کے احوال نامعلوم ہیں تو اس میں قصور ائمہ جرح و تعدیل کا ہے کہ وہ بعد میں کیوں پیدا ہوئے؟ پہلے پیدا ہوتے تاکہ ان کا ریکارڈ محفوظ کرتے، یعنی جرح و تعدیل کا سلسلہ بعد میں شروع ہوا اور اس کا ریکارڈ بعد میں ائمہ نے تیار کیا۔ اس لئے صحابہ سے روایت کرنے والے تابعین کے پہلے طبقہ کی جہالت سے صرف نظر کرنی ضروری ہے، جیسے بلی کے جھوٹے کی حدیث حضرت ابوقتادہ سے ان کی بہو کبشہ روایت کرتی ہیں، پھر ان سے حمیدہ روایت کرتی ہیں، اور یہ دونوں مجہول ہیں۔ مگر تمام محدثین اس کو حسن صحیح کہتے ہیں۔ پس ابن عمر کی حدیث کے ضعیف ہونے کی یہ وجہ بھی ختم ہوگئی۔

۴- ہشام نے جو فرمایا ہے: هذا إسناد مشرقي: یہ مشرقی سند ہے، یعنی عراقی سند ہے، یعنی ضعیف ہے۔ تضعیف کا یہ ضابطہ پہلے تھا، بعد میں یہ ضابطہ ختم ہوگیا۔ پس ابن عمر کی حدیث کی تضعیف کی یہ وجہ بھی صحیح نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب حدیثوں کے سلسلہ میں احتیاط شروع ہوئی تو شروع میں مختلف ضابطے بنے، مگر بعد میں ان کا سُقم ظاہر ہوا تو ان ضابطوں کو اصولِ حدیث میں نہیں لیا گیا، مثلاً: حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب کوئی انوکھی روایت سنتے تو راوی سے گواہی طلب کرتے۔ مگر بعد میں یہ بات سمجھ میں آئی کہ روایتِ حدیث از بابِ دیانت ہے، حقوق کے قبیل سے نہیں ہے اور دینی باتوں میں گواہی طلب نہیں کی جاتی۔ چنانچہ یہ ضابطہ اصولِ حدیث میں نہیں لیا گیا، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ نے احتیاط کے لئے یہ ضابطہ بنایا تھا کہ وہ راوی سے قسم لیتے تھے مگر قسم بھی حقوق میں منکر سے لی جاتی ہے دین کی کسی بات کی خبر دینے والے سے قسم نہیں لی جاتی، چنانچہ اس کو بھی اصولِ حدیث کی کتابوں میں نہیں لیا گیا۔

اسی طرح کسی زمانہ میں یہ ضابطہ بنا تھا کہ عراقی سند کے لئے حجازی سند کی تائید ضروری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ

فرماتے ہیں: ''ہر وہ حدیث جس کی حجازی حدیثوں میں کوئی اصل نہ ہو وہ ضعیف ہے'' اور حجازی سند کے لئے کسی تائید کی ضرورت نہیں، یاد رہے کہ عراق مدینہ سے شمال مشرق میں ہے۔ ہشام بن عروۃ یہی بات کہہ رہے ہیں کہ یہ عراقی سند ہے، اس کی تائید میں کوئی حجازی سند نہیں اس لئے یہ سند ضعیف ہے۔ مگر بعد میں یہ بات سامنے آئی کہ ہزاروں صحابہ کوفہ وغیرہ میں جابسے تھے انھوں نے وہاں جو حدیثیں بیان کی ہیں ان کی عراقی سندیں ہی ہونگی وہ حدیث حجاز میں باقی رہنے والے صحابہ میں سے کسی نے بیان نہیں کی، پھر اس کی حجازی سند کہاں سے آئے گی، اس لئے احتیاط کا یہ ضابطہ بھی اصولِ حدیث میں نہیں لیا گیا۔

بابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ

ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنے کا بیان

حدیث: حضرت بریدۃ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: نبی ﷺ ہر نماز کے لئے نئی وضوء کیا کرتے تھے، پس جب فتح مکہ کا سال آیا تو آپؐ نے ایک وضوء سے ساری نمازیں پڑھیں اور خفین پر مسح کیا۔ پس عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: بیشک آپؐ نے ایک ایسا کام کیا ہے جس کو آپ نہیں کرتے تھے؟ یعنی اس کی وجہ کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: میں نے بالقصد یہ کام کیا ہے۔

تشریح: فتح مکہ کے بعد مکہ میں تیزی سے اسلام پھیلا تھا، بلکہ سارا ہی مکہ مسلمان ہو گیا تھا، ان نئے مسلمانوں کی تعلیم کے لئے ایک دن سب لوگوں کے سامنے فجر سے پہلے وضوء فرمائی، چہرے اور ہاتھوں کو صرف ایک ایک مرتبہ دھویا، سر پر اور خفین پر مسح فرمایا۔ پھر فجر سے لے کر عشاء تک پانچ نمازیں اسی وضوء سے پڑھیں۔ یہ بات معمولِ نبوی کے خلاف تھی۔ نبی ﷺ ہر فرض نماز کے لئے نئی وضوء کیا کرتے تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس عمل پر حیرت ہوئی، چنانچہ انھوں نے سوال کیا تو آپؐ نے یہ جواب ارشاد فرمایا کہ یہ عمل بالقصد مسائل کی تشریع کے لئے کیا گیا ہے اور لوگوں کے ذہنوں سے یہ بوجھ ہٹانا مقصود ہے کہ نماز اور اس کے لئے طہارت کوئی پریشان کن معاملہ نہیں، اس کے لئے کچھ بہت زیادہ پانی کی ضرورت نہیں، سو گرام پانی سے کام چل سکتا ہے۔

[٤٥-] بابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَوَاتِ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ

[٦٥-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، عن سُفيانَ، عن عَلْقَمَةَ بنِ مَرْثَدٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن أبيهِ، قال: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلوٰةٍ، فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ، صَلَّى الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ

فَعَلْتَهُ، قَالَ: "عَمَدًا فَعَلْتُهُ"

قال أبوعيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وروَى هٰذا الحديثَ عَلِيُّ بنُ قَادِمٍ عن سُفيانَ الثَّوْرِيِّ، وَزَادَ فِيهِ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

وَروَى سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ هٰذَا الْحَدِيْثَ أَيْضًا عَنْ مُحَارِبِ بنِ دِثَارٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ.

وَرَوَاهُ وَكِيْعٌ، عن سُفيانَ، عن مُحَارِبٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن أَبِيْهِ.

ورَوَى عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بنُ مَهْدِيٍّ وَغَيْرُهُ، عن سُفيانَ، عن مُحَارِبِ بنِ دِثَارٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم مُرْسَلًا؛ وَهٰذا أَصَحُّ مِن حَدِيْثِ وَكِيْعٍ.

والعَمَلُ عَلٰى هٰذَا عند أهلِ العِلْمِ أَنَّهُ يُصَلِّى الصَّلَوَاتِ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ، مَالَمْ يُحْدِثْ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اسْتِحْبَابًا، وَإِرَادَةَ الفَضْلِ.

وَيُرْوَى عَنِ الإِفْرِيْقِيِّ، عن أبي غُطَيْفٍ، عَنِ ابنِ عُمَرَ عَنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قَالَ: "مَنْ تَوَضَّأَ عَلٰى طُهْرٍ كَتَبَ اللّٰهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ" وَهٰذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ.

وفي الباب: عن جَابِرِ بْنِ عبدِ اللّٰهِ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم صَلَّى الظُّهْرَ وَالعَصْرَ بِوُضُوْءٍ وَاحِدٍ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا، پہلی سند ابن مہدی کی ہے سفیان ثوری سے) اور اس حدیث کو علی بن قادم (بھی) سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی حدیث میں بڑھایا ہے کہ آپؐ نے ایک ایک مرتبہ وضوء کی (یہ حدیث کی دوسری سند ہے) اور سفیان ثوری اس حدیث کو محارب بن دثار سے بھی روایت کرتے ہیں، وہ سلیمان بن بریدہ سے کہ نبی ﷺ ہر نماز کے لئے وضوء کیا کرتے تھے (یہ حدیث کی تیسری سند ہے اور مرسل ہے، کیونکہ سلیمان تابعی ہیں) اور اس حدیث کو وکیع نے روایت کیا ہے سفیان ثوری سے، وہ محارب سے، وہ سلیمان بن بریدہ سے، وہ اپنے ابا سے روایت کرتے ہیں (یہ حدیث کی چوتھی سند ہے، اور مسند ہے کیونکہ اس کے آخر میں حضرت بریدہ کا تذکرہ ہے) اور عبد الرحمٰن بن مہدی وغیرہ سفیان ثوری سے، وہ محارب بن دثار سے، وہ سلیمان بن بریدہ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ یہ حدیث مرسل ہے (اس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے، مگر چونکہ وہاں سفیان ثوری کے کسی شاگرد کا نام نہیں تھا اس لئے اسی کو دوبارہ لائے ہیں) اور یہ مرسل حدیث وکیعؒ کی مسند حدیث سے اصح ہے ـــــ اور اس حدیث پر اہل علم کے نزدیک عمل ہے کہ آدمی کئی نمازیں ایک وضوء سے پڑھ سکتا ہے، جب تک اس کی وضوء نہ ٹوٹے۔

اور بعض علماء ہر نماز کے لئے وضوء کیا کرتے تھے استحبابی طور پر اور ثواب حاصل کرنے کے لئے اور پچھلے باب میں ابن عمر کی یہ روایت گذر چکی ہے کہ وضوء پر وضوء کرنے کی صورت میں دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں اور یہ ضعیف سند ہے (اس کی تفصیل پچھلے باب میں گذر چکی ہے) اور اس باب میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ایک وضوء سے ظہر اور عصر پڑھیں (یہ حدیث آگے باب ۵۹ میں آرہی ہے)

تشریح: سفیان ثوری یہ حدیث محارب بن دثار سے روایت کرتے ہیں، پھر ان کے بعض شاگرد جیسے: وکیع رحمہ اللہ سند متصل سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں، یعنی سند کے آخر میں حضرت بریدہؓ کا تذکرہ کرتے ہیں اور ابن مہدی وغیرہ سند مرسل سے روایت کرتے ہیں۔ یعنی آخر میں حضرت بریدہ کا تذکرہ نہیں کرتے، اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے مرسل روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ حضرت کا مزاج یہی ہے جدھر نشیب ہوتا ہے ادھر ہی پانی بہادیتے ہیں۔ یعنی جس سند میں کمزوری ہوتی ہے اسی کو اصح قرار دیتے ہیں، حالانکہ سفیان ثوری یہی حدیث علقمہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ مسند ہے اور امام ترمذی نے اس کو حسنٌ صحیحٌ قرار دیا ہے، پھر ثوری کی محارب سے مسند روایت کو ترجیح دینے میں کیا چیز مانع ہوسکتی ہے؟

بابٌ فی وُضوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

مرد اور عورت کا ایک برتن سے وضوء یا غسل کرنا

اگر مرد اور عورت ایک ساتھ کسی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لیں اور وضوء یا غسل کریں تو یہ صورت بالاجماع جائز ہے۔ اس باب میں اسی کا بیان ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے عورت کی عدم موجودگی میں برتن میں ہاتھ ڈال کر غسل جنابت کیا تو بچے ہوئے پانی کو عورت وضوء یا غسل میں بالاجماع استعمال کرسکتی ہے، اور اس کی برعکس صورت میں اختلاف ہے، یعنی مرد کی عدم موجودگی میں عورت نے غسل جنابت کیا اس کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں، باقی تمام ائمہ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔

حدیث: حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں اور نبی ﷺ ایک برتن سے غسل جنابت کیا کرتے تھے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہی مسئلہ بھی فقہاء کے نزدیک ہے کہ مرد اور عورت ایک ساتھ ایک برتن سے نہا سکتے ہیں۔

حدیث: حکم بن عمرو غفاری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے عورت کی طہارت کے بچے ہوئے پانی سے منع کیا، دوسری روایت کے الفاظ ہیں کہ نبی ﷺ نے اس بات سے منع کیا کہ مرد عورت کی طہارت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرے۔

امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کی یہی رائے ہے کہ عورت کا بچا ہوا پانی مرد کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اور بچا ہوا

کھانا پانی مرد استعمال کرسکتا ہے۔

حدیث: ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کی کسی بیوی نے ایک بڑے کٹورے سے غسل جنابت کیا اس میں پانی بچ گیا، نبی ﷺ نے اس سے وضوء کرنا چاہا تو بیوی صاحبہ نے عرض کیا یارسول اللہ! میں جنبی تھی، نبی ﷺ نے فرمایا: ''پانی جنبی نہیں ہوگیا''

اس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ عورت کا بچا ہوا پانی بھی مرد استعمال کرسکتا ہے۔

تشریح: دوسرے اور تیسرے باب کی روایات میں تعارض ہے۔ جمہور نے اصح مافی الباب کو لیا ہے۔ یعنی تیسرے باب میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے اس کو لیا ہے۔ اور دوسرے باب کی روایت میں جو ممانعت ہے اس کی تاویل کی ہے کہ یہ نہی بربناء مصلحت ہے، کبھی عورت بے سلیقہ ہوتی ہے، پاکی ناپاکی کے مسائل سے واقف نہیں ہوتی یا محتاط نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں اس کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے گا تو اس کی طبیعت میں وسوسے پیدا ہونگے، نسائی میں روایت ہے: ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ عورت مرد کے ساتھ نہا سکتی ہے؟ انھوں نے جواب دیا: ہاں! اگر وہ سمجھدار ہے۔ اس جواب سے ممانعت کی علت سمجھ میں آگئی۔ اور تیسرے باب میں ابن عباس کی جو روایت ہے اس میں ارشاد نبوی کہ پانی جنبی نہیں ہوگیا، اس نے حقیقت حال واشگاف کردی۔

[٤٦-] بابٌ فی وُضوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إنَاءٍ وَاحِدٍ

[٦٦-] حدثنا ابنُ أَبِیْ عُمَرَ، نا سُفیانُ بنُ عُیَیْنَةَ، عن عَمْرِو بنِ دِیْنَارٍ، عن أبی الشَّعْثَاءِ، عن ابنِ عباسٍ، قال: حَدَّثَتْنِی مَیْمُوْنَةُ، قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أنَا وَرَسُولُ اللّٰهِ صلی الله علیه وسلم مِنْ إنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ.

قال أبو عیسی: هٰذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ: وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ أنْ لَا بَأْسَ أنْ یَغْتَسِلَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ إنَاءٍ وَاحِدٍ.

وفی البابِ: عن عَلِیٍّ، وعائشةَ، وأنسٍ، وأُمِّ هَانِئٍ، وأُمِّ صُبَیَّةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وابنِ عُمَرَ؛ وَأَبُوْالشَّعْثَاءِ: اسْمُهُ جَابِرُ بنُ زَیْدٍ.

[٤٧-] بابُ كَرَاهِیَةِ فَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ

[٦٧-] حدثنا محمودُ بنُ غَیْلَانَ، نا وكیعٌ، عن سُفیانَ، عن سُلَیْمَانَ التَّیْمِیِّ، عن أبی حَاجِبٍ، عن رَجُلٍ مِنْ بَنِیْ غِفَارٍ، قَالَ: نَهٰی رسولُ الله صلی الله علیه وسلم عَنْ فَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ.

وفی الباب: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ سَرْجِسٍ.

قال أبو عيسى: وَكَرِهَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ الْوُضُوْءَ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ: كَرِهَا فَضْلَ طَهُوْرِهَا، وَلَمْ يَرَيَا بِفَضْلِ سُؤْرِهَا بَأْسًا.

[۶۸-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، ومحمودُ بنُ غَيْلَانَ قَالَا: نَا أَبُوْ دَاوُدَ، عن شُعْبَةَ، عن عَاصِمٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَاجِبٍ يُحَدِّثُ عنِ الْحَكَمِ بنِ عَمْرٍو الغِفَارِيِّ، أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ، أَوْ قَالَ: بِسُؤْرِهَا.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حَسَنٌ، وأبو حَاجِبٍ: اسْمُهُ سَوَادَةُ بنُ عَاصِمٍ.

وَقال مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ فِيْ حَدِيْثِهِ: نَهَى رَسُوْلُ الله صلى الله عليه وسلم أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُوْرِ الْمَرْأَةِ، ولَمْ يَشُكَّ فِيْهِ مُحَمَّدُ بنُ بَشَّارٍ.

[۴۸-] بَابُ الرُّخْصَةِ فِي ذٰلِكَ

[۶۹-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نَا أبو الأَحْوَصِ، عن سِمَاكِ بنِ حَرْبٍ، عن عِكْرِمَةَ عن ابنِ عباسٍ، قَالَ اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في جَفْنَةٍ فَأَرَادَ رَسولُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم: أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَارسولَ الله! إِنِّيْ كُنْتُ جُنُبًا، فَقَالَ: "إِنَّ الْمَاءَ لاَ يُجْنِبُ"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَهُوَ قَوْلُ سُفيانَ الثَّوْرِيِّ ومالكٍ وَالشَّافِعِيِّ.

ترجمہ: (باب ۴۶) مرد اور عورت کا ایک برتن سے وضوء کرنا (حدیث کا ترجمہ گذر گیا) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: تمام فقہاء کا یہی قول ہے کہ ایک برتن سے مرد اور عورت کے (ایک ساتھ) نہانے کی گنجائش ہے۔

(باب ۴۷) عورت کی طہارت کے بچے ہوئے پانی کی کراہیت کا بیان، پہلی روایت بنوغفار کے ایک آدمی سے مروی ہے۔ یہ حضرت حکم بن عمرو ہی ہیں جس کی دوسری روایت میں صراحت ہے (روایت کا ترجمہ گذر چکا)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض فقہاء عورت کی طہارت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرنے کو ناپسند کرتے ہیں، یہ امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے۔ دونوں عورت کی طہارت کے بچے ہوئے پانی کو ناپسند کرتے ہیں اور عورت کے جھوٹے میں یعنی بچے ہوئے کھانے اور پانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ اور امام ترمذیؒ نے حدیث دو اسانید سے روایت کی ہے: محمود بن غیلان کی روایت میں راوی کا شک ہے کہ نبی ﷺ نے لفظ طہور فرمایا تھا یا سؤر۔ اور دوسرے استاذ محمد بن بشار کی روایت میں شک نہیں ہے بلکہ بالیقین لفظ طہور ہے (باب ۴۸) لایُجنِب: ی کے پیش اور ن کے کسرہ کے ساتھ ہے اور ی کا زبر اور ن کا پیش بھی پڑھ سکتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ترجمہ ہے: لا یصیر جنبا یعنی پانی جنبی نہیں ہو گیا ——— اور فضل کے معنی ہیں بچا ہوا، خواہ کھانے پینے سے بچا ہو یا وضوء اور غسل سے اور

حدیث میں غسل جنابت سے بچا ہوا پانی مراد ہے۔

تشریح:

۱-سور کا ترجمہ ہے: باقی ماندہ۔ یہ لفظ بھی فضل کی طرح عام ہے، اردو میں اس کا ترجمہ ''جھوٹا'' کیا جاتا ہے۔ یہ ترجمہ جھوٹا ہے، اسلام میں جھوٹے کا تصور نہیں۔ یہ ہندوانہ تصور ہے۔ اسلام میں سب سچا ہے، یعنی پاک ہے۔ اور جو قومیں ایک ساتھ رہتی ہیں ان کی تہذیبیں ایک دوسرے سے متاثر ہوتی ہیں اس لئے یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ انسان خواہ کوئی ہو اس کا بچا ہوا کھانا اور پانی پاک ہے، اس کے ساتھ بھی کھا سکتے ہیں اور اس کا بچا ہوا بعد میں بھی کھا سکتے ہیں۔

۲-اور یہ حدیث جو مشہور ہے: سؤر المؤمن شفاءٌ: مسلمان کا بچا ہوا شفاء ہے یہ بے اصل روایت ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے الموضوعات الکبری میں اس کی صراحت کی ہے، نیز مسلمانوں میں اس کا رواج بھی نہیں، یعنی گھر میں کوئی بیمار ہو گیا تو کوئی پانی یا کھانا لے کر گھر والوں کو یا محلہ والوں کو تھوڑا تھوڑا کھلا کر پھر ان کا بچا ہوا بیمار کو کھلایا جائے، مسلمانوں میں اس کا رواج نہیں، اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو مسلمانوں کے معاشرہ میں اس پر عمل ہوتا۔

ہاں مسلمانوں کے معاشرہ میں تبرک کا رواج ہے، یعنی کسی نیک آدمی کا بچا ہوا لوگ شوق سے استعمال کرتے ہیں۔ تبرک کا ثبوت حدیث سے ہے: ایک مرتبہ نبی ﷺ نے دودھ نوش فرمایا، دائیں طرف ام ہانی بیٹھی تھیں، آپ نے بچا ہوا ان کو عنایت فرمایا انھوں نے روزہ ہونے کے باوجود اس کو پی لیا، اور روزہ توڑ دیا، کیونکہ روزہ کی تو قضا بھی کی جاسکے گی اور تبرک ہاتھ سے نکل جائے گا تو اگلی پی جائے گی اور وہ محروم رہ جائیں گی، غرض تبرک کا ثبوت ہے، اور مسلمانوں میں اس کا رواج بھی ہے۔ مگر مؤمن کے بچے ہوئے کا شفا ہونا بے اصل بات ہے اور اس کا رواج بھی نہیں۔ بڑے بڑے لوگ یہ غلطی کرتے ہیں اور اس جملہ کو حدیث کے طور پر بیان کرتے ہیں اس لئے اس بات سے واقف رہنا ضروری ہے۔

۳-حدیث کی سند میں ایک راوی ابو حاجب آیا ہے اس کا نام: سوادة بن عاصم عَنَزِی ہے۔ یہ معمولی درجہ کا راوی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلم میں اس کی روایت ہے، اس راوی کی وجہ سے امام ترمذیؒ نے حدیث کو صرف حسن کہا ہے۔

۴-حدیث میں جو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے نبی ﷺ کو اطلاع کی ہے کہ یہ پانی میں نے غسل جنابت میں استعمال کیا ہے اس میں صاف اشارہ ہے کہ نبی ﷺ نے عورت کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے کی ممانعت فرمائی تھی۔ پس باب ۴۷ کی روایات صحیح ہیں، ورنہ اطلاع کرنے کی کچھ ضرورت نہ تھی۔ نبی ﷺ نے إن الماء لایُجنب: جواب عنایت فرما کر اشارہ فرمایا ہے کہ وہ ممانعت بربناء مصلحت تھی، یعنی قطع وساوس کے لئے تھی ورنہ فی نفسہ عورت کے استعمال کرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُه شَيْئٌ

پانی کی پاکی ناپاکی کا بیان

پانی میں ناپاکی گر جائے تو وہ ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ اور ناپاک ہوتا ہے تو کب ہوتا ہے؟ یہ معرکۃ الآراء مسئلہ ہے۔اس لئے تین مرحلوں میں بیان کیا جاتا ہے:

مذاہب فقہاء:

۱-اصحاب ظواہر (۱) یعنی غیر مقلدین کہتے ہیں کہ پانی کی ذات پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ ناپاکی گرنے سے اوصاف میں تغیر آئے یا نہ آئے۔ ہر حال میں پانی پاک ہے۔

۲-تمام فقہاء ومحدثین کے نزدیک قلیل پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور کثیر پانی جب تک کوئی وصف نہ بدلے ناپاک نہیں ہوتا، پھر قلیل وکثیر کی تعیین میں اختلاف ہے۔

(الف) امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑا یا زیادہ ہونا امر اضافی ہے، اگر پانی میں ناپاکی کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے تو پانی ناپاکی کی بہ نسبت قلیل ہے اور وہ ناپاک ہو جائے گا اور اگر ناپاکی کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تو وہ ناپاکی کی بہ نسبت کثیر ہے، پس وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ مثلاً: ایک لوٹے میں پیشاب کے دو تین قطرے گر جائیں تو اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ پس امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پانی پاک ہے، غرض ان کے نزدیک ظهورُ الأثر وعدمُه پر مدار ہے۔

(ب) اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک قلیل وکثیر کا مدار قلتین پر ہے، قُلّة: کے معنی ہیں مٹکا، قَلّ الشيئ: کے معنی ہیں اٹھانا، جس مٹکے میں پانی بھر کر سر پر اٹھا کر لایا جاتا ہے وہ مٹکا مراد ہے، دو مٹکے یا زیادہ کثیر پانی ہے وہ ناپاکی گرنے سے اس وقت ناپاک ہوگا جب اس کا کوئی وصف بدلے اور دو مٹکوں سے کم پانی قلیل ہے اس میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا خواہ کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔

(ج) اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قلیل وکثیر کا مدار پانی کے پھیلاؤ پر ہے۔ اگر پانی کا پھیلاؤ اتنا ہے کہ ایک طرف کی حرکت کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچتا تو وہ کثیر ہے اور حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے تو وہ قلیل ہے، امام اعظم کے

---

(۱) غیر مقلدین اہل السنۃ والجماعۃ میں شامل نہیں۔ یہاں ان کا تذکرہ صرف مسئلہ کی تفہیم کے لئے ہے، جیسے باب ۳۱ میں شیعوں کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ وہ ننگے پیروں پر مسح کے قائل ہیں یا جیسے تفسیر کی کتابوں میں جب نسخ فی الشریعہ کا مسئلہ آتا ہے تو یہود اور برہموں کا بھی تذکرہ کیا جاتا ہے کہ وہ نسخ کا انکار کرتے ہیں۔ غرض اس تذکرہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسلمان ہیں، اسی طرح یہاں اصحاب ظواہر کا تذکرہ کرنے سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ وہ اہل حق میں شامل ہیں۔

مسلک کے لئے تعبیر ہے خلوص الأثر وعدمہ: ایک طرف کے اثر کا دوسری طرف پہنچنا یا نہ پہنچنا۔ پھر چونکہ اس کا عوام کے لئے مشکل تھا تو طلبہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس کی تعیین چاہی۔ آپ نے فرمایا: کصحن مسجدی ھذا: جس مسجد میں وہ سبق پڑھا رہے تھے اس کے صحن کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: میری اس مسجد کے صحن کے بقدر پانی کا پھیلاؤ ہو تو وہ کثیر پانی ہے۔ طلبہ نے اس صحن کی پیائش کی تو متعدد اقوال پیدا ہو گئے، ہشت در ہشت، دہ در دہ، دوازدہ در دوازدہ، یعنی ہر کنارہ آٹھ ہاتھ یا دس ہاتھ یا بارہ ہاتھ کا ہو۔ ایک ہاتھ ڈیڑھ فٹ کا ہوتا ہے۔ بعد کے مفتیوں نے درمیانی قول دہ در دہ فتوی کے لئے متعین کردیا۔ مگر یہ اصل مذہب نہیں۔ اصل مذہب ظھور الأثر وعدمہ ہے۔

پانی کی پاکی ناپاکی سے متعلق روایات:

۱- باب ۱۹ میں یہ حدیث گذری ہے کہ جب کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں نہ ڈالے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گذاری ہے۔ امام مالکؒ اس حدیث کو باب نظافت سے قرار دیتے ہیں، مگر دیگر ائمہ اس حدیث کا تعلق پانی کی طہارت ونجاست سے مانتے ہیں۔

۲- باب ۶۸ میں یہ روایت آرہی ہے کہ اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھویا جائے حالانکہ کتے کے منہ ڈالنے سے مظروف کے اوصاف میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، اس کے باوجود پانی ناپاک ہوجائے گا۔ اور امام مالک کے نزدیک کتے کا جھوٹا پاک ہے اور برتن دھونے کا حکم تعبدی ہے۔ یعنی غیر معقول المعنی ہے۔

۳- بُضاعہ نامی کنویں کی روایت ہے، بُضاعۃ ایک جاہلی عورت کا نام ہے یہ کنواں اس کے نام سے مشہور تھا۔ بیر بضاعہ مدینہ کی نشیبی جانب میں واقع تھا، جب بارش ہوتی تھی تو شہر کا پانی اس پر سے گذرتا تھا اور ہر طرح کی گندگیاں اس میں پڑتی تھیں پھر جب اس سے باغات کی سینچائی شروع ہوتی تھی تو اس کا پانی پینے کے لئے اور استعمال کے لئے لوگ لے جاتے تھے۔ ایک مرتبہ نبی ﷺ اس کنویں کے پانی سے وضوء فرمارہے تھے کسی نے سوال کیا کہ آپ بیر بضاعہ کے پانی سے وضوء فرماتے ہیں؟ یا پوچھنے والے نے مسئلہ پوچھا کہ ہم بیر بضاعہ کے پانی سے وضوء کرسکتے ہیں جب کہ اس میں حیض کے چیتھڑے کتوں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟ نبی ﷺ نے فرمایا: إن الماء طَھورٌ لا یُنَجِّسہ شيئٌ: بیشک پانی پاک کرنے والا ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی۔ یہ روایت باب ۴۹ میں آرہی ہے۔

۴- قلتین کی روایت ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: نبی ﷺ سے اس پانی کے بارے میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے اور جس پر درندے اور پالتو چوپائے باری باری آتے ہیں۔ نبی ﷺ نے فرمایا: إذا کان الماء قلّتین لم یَحمِلِ الخبثَ: جب پانی دو مٹکے ہو تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔ یہ حدیث باب ۵۰ میں آرہی ہے۔

۵- نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: لایبولنّ أحدُکم فی الماء الدائم ثم یَتَوَضَّأُ منہ: ہرگز تم میں سے کوئی ہمیشہ

رہنے والے پانی میں پیشاب نہ کرے، پھر وہ اس سے وضوء کرے یہ حدیث باب ۵۱ میں آرہی ہے۔

۶- سمندر کی روایت ہے، کسی نے نبی ﷺ سے پوچھا: اے اللہ کے رسول! ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے جاتے ہیں، پس اگر ہم اس سے وضوء کریں تو پیاسے مریں گے۔ پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کرسکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: **هو الطَّهور ماءُه الحِلُّ ميتتُه**: سمندر ہی کا پانی پاک کرنے والا ہے اس کا مردار حلال ہے۔

۷- غدیر (تالاب) کی روایت ہے، حضرت جابر یا حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی ﷺ کے ساتھ تھے، ہم ایک ایسے تالاب پر پہنچے جس میں مردار پڑا ہوا تھا، پس ہم بھی رک گئے اور لوگ بھی رک گئے۔ یہاں تک کہ نبی ﷺ تشریف لے آئے، آپؐ نے فرمایا: کیا بات ہے! پانی کیوں نہیں پیتے؟ ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ مردار ہے، آپ نے فرمایا: **استقوا فإن الماء لاينجسه شيئ**: پانی پیو، پس بیشک پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی۔ چنانچہ ہم نے پیا اور سیراب ہوئے۔ یہ روایت امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح معانی الآثار کے پہلے باب میں روایت کی ہے اور یہ روایت ابن ماجہ میں بھی حدیث نمبر ۵۲۰ پر ہے۔

یہ وہ روایات ہیں جن پر پانی کی پاکی ناپاکی کا مدار ہے ان کے علاوہ جو روایات ہیں وہ انہیں کے ہم معنی ہیں۔

مجتہدین کے استدلالات:

۱- اصحابِ ظواہر نے صرف بیر بضاعہ والی حدیث لی ہے، ان کے نزدیک الماء میں ال طبیعت (جنس) کا یا استغراق کا ہے، یعنی پانی کی ماہیت یا اس کی تمام اقسام پاک ہیں پاک کرنے والی ہیں، کوئی بھی چیز پانی کو ناپاک نہیں کرسکتی، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، گرنے والی ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر حال میں پانی پاک ہے۔ باقی تمام حدیثوں سے انھوں نے صرف نظر کرلی ہے، اور ان کا یہی طریقہ ہے، ان کو مطلب کی حدیث ہی نظر آتی ہے دوسری حدیثیں ان کو نظر نہیں آتیں۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے ایضاح الادلہ میں ان کی اچھی گرفت کی ہے کہ ان سے پوچھو انسان کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک؟ وہ ضرور کہیں گے کہ ناپاک ہے، ان سے پوچھو کہ پیشاب کی اصل بھی پانی ہے ایک طرف سے پیا دوسری طرف سے نکلا، درمیان میں ناپاک کیسے ہوگیا؟

۲- امام مالک رحمہ اللہ نے بھی بیر بضاعہ والی حدیث لی ہے، مگر اس اضافہ کے ساتھ جو ابن ماجہ میں ہے، ابن ماجہ (حدیث ۵۲۱) ہے: **إن الماء لاينجسه شيئ إلا ما غَلَبَ على رِيْحِه وطعمه ولونِه**: پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہ چیز جو پانی کی بو اور مزے اور رنگ پر غالب آجائے۔

اس حدیث کو رشدین بن سعد حضرت ابوامامہ سے روایت کرتے ہیں اور یہ راوی ضعیف ہے، غرض امام مالکؒ

بھی الماء میں ال استغراق کا لیتے ہیں اور پانی کی تمام اقسام کو پاک کہتے ہیں۔البتہ اگر پانی کے اوصاف میں تبدیلی آجائے تو اس کو ناپاک کہتے ہیں۔

اور حدیث إذا استیقظ اور حدیث لایبولنّ کو باب نظافت سے قرار دیتے ہیں، اور سور کلب والی روایت کو امر تعبدی کہتے ہیں، اور غدیر والی روایت ان کے سامنے نہیں ہے، اور قلتین کی روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس روایت کو ابن عمر سے ان کے صاحبزادے عبیداللہ روایت کرتے ہیں، ابن عمر کی ساری روایات کو نقل کرنے والے ان کے صاحبزادے سالم اور ان کے مولیٰ نافع روایت نہیں کرتے۔ یہ دلیل ہے کہ دال میں کالا ہے، اور اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں جو مدلس ہیں۔اور بصیغۂ عن روایت کرتے ہیں، پھر ان کے استاذ کے نام میں سخت اختلاف ہے، اس لئے امام مالک اس حدیث کو قابل استدلال نہیں مانتے۔

۳-امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک قلتین والی روایت قابل استدلال ہے، وہ اس کو قلیل وکثیر کے درمیان حد فاصل مانتے ہیں اور غدیر والی روایت ان کے سامنے نہیں ہے، اور حدیث إذا استیقظ: اور حدیث سور کلب کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ تھوڑے پانی میں اگر ناپاکی گرجائے تو پانی ناپاک ہوجائے گا اگرچہ کوئی وصف نہ بدلے، اور کثیر پانی میں جیسے سمندر کے پانی میں کوئی ناپاکی گرے تو جب تک پانی کا کوئی وصف نہ بدلے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

اور حدیث بیر بضاعہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ الماء میں ال عہدی ہے۔اور معہود بیر بضاعہ ہے۔اور حدیث میں مسئلے کا بیان نہیں ہے بلکہ خلجان کا دفعیہ ہے۔ برسات میں اس کنویں میں ہر طرح کی گندگی پڑتی تھی پھر جب اس سے باغوں کی سینچائی شروع ہوتی تھی تو اگرچہ سارا پانی نکل جاتا تھا مگر اس کی تہہ میں بیٹھی ہوئی ناپاکیاں نہیں نکالی جاتی تھیں، اس لئے لوگوں کو شبہ ہوا اور انھوں نے سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ اس طرح کے خیالات سے بیر بضاعہ کا پانی ناپاک نہیں ہوتا۔کنوؤں کے احکام برتنوں سے مختلف ہیں، کنویں کا نہ تو سارا ناپاک پانی پاک پانی سے علحدہ کرکے نکالا جاسکتا ہے نہ اس کی دیواریں دھوئی جاسکتی ہیں۔پس اس کی کیچ نکالنا بھی ضروری نہیں۔احکام بقدر وسعت ہی دیئے جاتے ہیں۔

۴-احناف نے مسئلے کا مدار غدیر والی روایت پر رکھا ہے۔اس سے یہ قاعدہ بنایا ہے کہ اگر پانی کا پھیلاؤ اتنا ہے کہ ایک طرف گری ہوئی ناپاکی کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچتا تو وہ پانی کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔

اور حدیث إذا استیقظ اور حدیث سور کلب اور حدیث لایبولنّ کا مطلب احناف بھی وہی لیتے ہیں جو شافعیہ اور حنابلہ نے لیا ہے کہ تھوڑے پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا، چاہے کوئی وصف نہ بدلے، اور کثیر پانی ناپاک نہیں ہوگا جب تک اوصاف میں تبدیلی نہ آئے جیسے سمندر کا پانی۔

اور قلتین کی روایت کو وہ ماء جاری پر محمول کرتے ہیں، وہ برتنوں، مٹکوں اور چھوٹے کھڈوں کے پانی کے بارے میں نہیں ہے۔ حدیث قلتین کی یہ توجیہ صاحب مذہب سے منقول ہے۔ معارف السنن میں یہ واقعہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے اپنے شاگرد امام ابویوسفؒ سے اس حدیث کا مطلب پوچھا: انھوں نے مختلف توجیہات کیں۔ امام اعظم نے کوئی توجیہ قبول نہ کی، شاگرد نے عرض کیا: حضرت آپ اس کا مطلب بیان فرمائیں، امام اعظم رحمہ اللہ نے فرمایا: ''یہ حدیث ماء جاری کے بارے میں ہے'' امام ابویوسف کو یہ توجیہ اتنی پسند آئی کہ انھوں نے استاذ کا ماتھا چوم لیا۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے اس حدیث کا جو مطلب سمجھا ہے اس کے قرائن خود حدیث ہی میں ہیں، اور سب سے بڑا قرینہ وہ سوال ہے جس کے جواب میں یہ حدیث فرمائی گئی ہے۔ سائل نے اس پانی کے بارے میں دریافت کیا ہے جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے جس پر دن میں جنگل میں چرنے والے پالتو جانور پانی پینے کے لئے آتے ہیں اور پانی پیتے ہوئے پیشاب بھی کرتے ہیں، گوبر بھی کرتے ہیں، اور رات میں درندے اس پر پانی پینے کے لئے آتے ہیں اور ان کا جھوٹا ناپاک ہے، ظاہر ہے ایسا پانی مٹکوں، برتنوں اور ٹنکیوں کا نہیں ہوتا۔ یہ کوئی خاص پانی ہے جس کے بارے میں پوچھا گیا ہے۔ یہ پانی چشموں اور آبشاروں کا ہے جو پہاڑی علاقہ میں پائی جاتی ہیں، زمین میں سے جو پانی پھوٹتا ہے وہ چشمہ کہلاتا ہے اور اوپر سے جو پانی ٹپکتا ہے اس کو آبشار کہتے ہیں۔ ہمالیہ کے پہاڑوں میں ایسے چشمے اور آبشاریں بہت ہیں وہی پانی جمع ہو کر اور آگے چل کر گنگا جمنا بنتی ہیں۔

اور عرب میں چونکہ بارش کم ہوتی ہے اس لئے یہ چشمے اور آبشاریں ہمیشہ نہیں چلتیں، ایک وقت تک چلتی ہیں پھر خشک ہو جاتی ہیں، پھر جب بارش ہوتی ہے تو دوبارہ پانی پھوٹ نکلتا ہے یا اوپر سے ٹپکنے لگتا ہے، جہاں پانی ٹپکتا ہے یا جہاں سے پانی نکلتا ہے وہاں چھوٹے بڑے گھڑے بن جاتے ہیں، اور جب وہ بھر جاتے ہیں تو بہنے لگتے ہیں۔ اب اگر ان میں کوئی ناپاکی گرے گی تو پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، اس لئے وہ پانی ناپاک نہیں ہوگا، نبی ﷺ نے یہی جواب عنایت فرمایا ہے کہ جب پانی دو مٹکوں کو پہنچے یعنی پانی نکلنا شروع ہو یا ٹپکنے لگے اور گڑھا بھر کر بہنے لگے اور اس کا اندازہ دو مٹکوں سے کیا ہے کہ جب پانی دو مٹکے ہو جاتا ہے تو ضرور بہنے لگتا ہے۔ غرض دوسرا قرینہ لفظ بَلَغَ ہے۔ پس وہ پانی ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔ یعنی ناپاکی اس کی سطح پر نہیں ٹھہرتی۔ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جاتی ہے۔ پس تیسرا قرینہ لم یحمل ہے۔ یہ سب داخلی قرائن ہیں، یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قلتین کی روایت چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے یعنی ماء جاری کے بارے میں ہے۔

اور ماء جاری کا یہی حکم ہے، اس میں ناپاکی گرے گی تو پانی ناپاک نہیں ہوگا نہ جہاں ناپاکی گری ہے اور نہ آگے، جب تک بہتے پانی میں ناپاکی نظر نہ آئے، اسی لئے ماء دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا، معلوم ہوا کہ اگر ماء جاری ہو تو اس میں پیشاب کرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ یہ کیا ضروری ہے کہ ہر چشمے یا آبشار کا گڑھا دو مٹکوں کے بقدر ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں اسی لئے ایک حدیث میں: إذا كان الماء قلتين أو ثلاثا: آیا ہے۔ اور ایک حدیث میں أربعين قلة آیا ہے۔ یہ اختلاف علاقوں کے اعتبار سے ہے، کہیں چشمے اور آبشاریں بڑی ہوتی ہیں اور کہیں بہت بڑی ہوتیں ہیں اور کہیں چھوٹی ہوتی ہیں، ان کے اعتبار سے یہ مختلف تقدیریں ہیں۔ اور عوامی سہولت کے لئے ایسی تقدیر ضروری ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے مقام رَی کے کنوؤں کا جائزہ لے کر دو سو تا تین سو ڈول پانی کا اندازہ ٹھہرایا تھا جس کو بعد میں مفتیوں نے دنیا کے تمام کنوؤں میں مفتی بہ قول قرار دے دیا۔ یہ صحیح نہیں۔ ہر علاقے کے کنوؤں کا اندازہ الگ ٹھہرایا جائے گا اور یہ مفتی کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ اندازہ مقرر کرے، جیسے رمضان کے ختم پر دار الافتاء صدقۃ الفطر کی رقم طے کر کے شہر میں اعلان کرتا ہے، کیونکہ ہر شخص آدھے صاع گیہوں کی قیمت طے نہیں کر سکتا۔

اور حنفیہ کی اس توجیہ سے اس سوال کا جواب بھی نکل آیا کہ یہ حدیث دور اول میں عام کیوں نہیں ہوئی؟ اور ابن عمر کے راوی سالم اور نافع اس حدیث کو کیوں روایت نہیں کرتے؟ جواب یہ نکلا کہ یہ حدیث عام پانی کے بارے میں نہیں ہے، مخصوص پانی کے بارے میں ہے۔ اور عرب کے پہاڑ عام طور پر خشک ہیں، چشمے اور آبشاریں کہیں مخصوص جگہوں میں پائی جاتی ہیں۔ پس چونکہ یہ حدیث عام پانیوں کے بارے میں نہیں تھی اس لئے یہ حدیث مشہور نہیں ہوئی، اس زمانہ میں حدیث کی کتابیں نہیں تھیں، لوگ ضرورت کی باتیں پوچھتے تھے اور صحابہ اس کا جواب دیتے تھے۔ اور کسی نے ان چشموں اور آبشاروں کا حکم دریافت نہیں کیا اس لئے نہ یہ حدیث عام صحابہ جانتے تھے نہ اس کو عام طور پر بیان کرنے کی نوبت آتی تھی، اس لئے اس حدیث کی عام شہرت نہیں ہوئی، اسی طرح ابن عمر نے بھی اتفاقاً یہ حدیث بیان کی ہے۔ جب اس علاقے کے کسی آدمی نے ان کا حکم دریافت کیا ہے اس وقت سالم اور نافع نہیں ہونگے، عام طور پر ابن عمر یہ حدیث بیان نہیں کرتے تھے اس لئے وہ دونوں اس حدیث سے واقف نہیں تھے۔ واللہ اعلم (اس کی تفصیل رحمۃ اللہ الواسعہ ۳: ۲۵۷-۲۶۷ میں بھی ہے)

[۴۹-] بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يُنَجِّسُه شَيْءٌ

[۷۰-] حدثنا هَنَّادٌ، وَالْحَسَنُ بنُ عَلِيٍّ الخَلَّالُ، وغَيْرُ وَاحِدٍ، قَالُوْا: أنا أَبُو أُسَامَةَ، عن الوَلِيدِ بنِ كَثِيرٍ، عن محمدِ بنِ كعبٍ، عن عبيدِ اللهِ بنِ عبد اللهِ بنِ رَافِعِ بنِ خَدِيجٍ، عن أبي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَال: قِيلَ: يارسولَ اللهِ! أَنَتَوَضَّأُ مِن بِيرِ بُضَاعَةَ، وَهِيَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيهَا الحِيَضُ، وَلُحُومُ الكِلَابِ، وَالنَّتْنُ؟ فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الماءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حَسَنٌ، وَقَدْ جَوَّدَ أَبُو أُسَامَةَ هذَا الحديثَ، لم يُرْوَ حديثُ أبي سعيدٍ في

بِئْرِ بُضَاعَةَ أَحْسَنَ مِمَّا رَوَى أَبُوْ أُسَامَةَ. وقَدْ رُوِيَ هٰذا الحديثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن أبى سعيدٍ، وفى الباب عن ابنِ عباسٍ و عائشةَ.

ترجمہ: نبی ﷺ سے پوچھا گیا: کیا ہم بیر بضاعہ سے وضوء کرسکتے ہیں، درانحالیکہ اس میں حیض کے چیتھڑے، کتوں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: ''بیشک پانی پاک کرنے والا ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی'' امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس کی سند شاندار طریقہ پر بیان کی ہے اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیر بضاعہ اس سے زیادہ اچھی سند کے ساتھ روایت نہیں کی گئی، اور ابوسعید خدریؓ کی حدیث اور طرق سے بھی مروی ہے۔

تشریح:

۱- أَنَتَوَضَّأُ (جمع متکلم کا صیغہ) بھی مروی ہے۔ اور أتتوضأ (واحد مذکر حاضر) بھی مروی ہے، بہتر ثانی ہے، یعنی نبی ﷺ کے پانی استعمال کرنے پر حیرت ظاہر کی گئی، مسئلہ دریافت نہیں کیا گیا ـــــ یلقی (فعل مجہول) کا فاعل کون ہے؟ دواحتمال ہیں: ایک: فاعل لوگ ہوں، یعنی لوگ اس کنویں میں یہ گندگیاں ڈالتے ہوں، لفظوں کے اعتبار سے یہ احتمال قریب ہے۔ دوم: فاعل بارش ہو، یعنی برسات کا پانی اپنے بہاؤ کے ساتھ یہ گندگیاں لاتا تھا اور کنویں میں ڈالتا تھا۔ معنوی اعتبار سے یہ احتمال قریب ہے کیونکہ لوگ خود ایک کنویں میں گندگیاں ڈالیں پھر اس کا پانی استعمال کریں یہ بات بہت ہی بعید معلوم ہوتی ہے۔

۲- الحِيَض: حِيْضَةٌ (بکسر الحاء) کی جمع ہے: حیض کے چیتھڑے، وہ کپڑے جو ماہواری کے ایام میں عورتیں جسم پر باندھتی ہیں جن کو اردو میں گُرسُف کہتے ہیں ـــــ اور لحوم الکلاب سے مراد ہر مردار ہے، کتوں کی کچھ تخصیص نہیں ـــــ النتن: ہر بدبودار چیز۔ یہ تعمیم بعد التخصیص ہے ـــــ بئر اور بیر (ہمزہ اور ی کے ساتھ) دونوں طرح درست ہے اور یہ لفظ مؤنث سماعی ہے اس لئے اس کی طرف مؤنث ضمیر لوٹائی گئی ہے۔

۳- قد جوّد أبو أسامة: کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن کثیر کے شاگردوں میں سے ابواسامہ نے محمد بن کعب کے استاذ کا نام بالکل کامل و مکمل لیا ہے دیگر تلامذہ اتنا صحیح نام ذکر نہیں کرتے ـــــ محمد بن کعب کے استاذ عبیداللہ کے نام میں بہت اختلاف ہے اور اسی وجہ سے یہ حدیث صرف حسن رہ گئی ہے۔

[۵۰-] بَابٌ مِنْهُ آخَرُ

[۷۱-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاق، عن مُحمدِ بنِ جَعْفَرِ بنِ الزُّبَيْرِ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن ابنِ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، وَهُوَ يُسْأَلُ

عَنِ الْمَاءِ يَكُوْنُ فِيْ الفَلاَةِ مِنَ الأَرْضِ، ومَا يَنُوْبُهُ مِنَ السِّبَاعِ والدَّوَابِّ؟ قَالَ: "إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ"

قَالَ مُحمدُ بنُ إسحاق: القُلَّةُ هِيَ الجِرَارُ، والقُلَّةُ الَّتِيْ يُسْتَقٰى فِيْهَا.

قَالَ أبو عيسى: وهُوَ قَوْلُ الشَّافعيِّ، وأحمدَ، وإسحاق، قَالُوْا: إذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْئٌ مَالَمْ يَتغَيَّرْ رِيْحُهُ أَوْ طَعْمُهُ؛ وَقَالُوْا: يَكُوْنُ نَحْوًا مِنْ خَمْسِ قِرَبٍ.

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو فرماتے سنا: درانحالیکہ آپ پوچھے جارہے تھے اس پانی کے بارے میں جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے اور جس پر نوبت بنوبت درندے اور پالتو چوپائے آتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: ''جب پانی دو مٹکے ہوجائے تو وہ ناپاکی کو نہیں اٹھاتا'' —— محمد بن اسحاق کہتے ہیں: قلہ سے مراد مٹکے ہیں اور قلۃ وہ مٹکا ہے جس میں پانی بھر کرلایا جاتا ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ شافعی احمد اور اسحاق کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں: جب پانی دو مٹکے ہو تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، جب تک اس کی بو یا مزہ نہ بدل جائے، اور ان حضرات نے یہ بھی کہا کہ دو مٹکے تقریباً پانچ مشک پانی ہوتا ہے۔

تشریح:

۱- محمد بن اسحاق کے استاذ کے نام میں اختلاف ہے، کوئی محمد بن جعفر بن الزبیر کہتا ہے۔ اور کوئی محمد بن عباد بن جعفر کہتا ہے —— اور ان کے استاذ عبید اللہ حضرت ابن عمر کے صاحبزادہ ہیں۔ یہ عبید اللہ عمری نہیں ہیں۔ وہ حضرت عمر کے صاحبزادے عاصم کے پڑپوتے ہیں اور اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں —— ناب ینوب نوبا کے معنی ہیں: باری باری آنا، اپنے نمبر پر آنا، یعنی دن میں چوپائے وہاں پانی پینے کے لئے آتے ہیں اور رات میں درندے —— إذا کان کی جگہ عام طور پر إذا بلغ آتا ہے —— قلۃ کے معنی ہیں: مٹکا اور جِرَار: جَرَّۃٌ کی جمع ہے۔ اس کے معنی ہیں: عام مٹکا، خواہ پانی بھر کر لانے کا ہو یا گھر میں گڑ وغیرہ بھرنے کا ہو اس لئے ابن اسحاق نے دوسرا جملہ استعمال کیا کہ یہاں مراد وہ مٹکا ہے جس میں پانی بھر کر سر پر اٹھا کر لایا جاتا ہے۔

۲- لفظ قلۃ کے اور معنی بھی ہیں اور شارحین وہ مختلف معانی بیان کر کے حدیث میں اضطراب پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ قلۃ کے معنی قدِ آدم اور پہاڑ کی چوٹی کے بھی ہیں۔ مگر غور کرنے کی بات یہ ہے کہ لغت میں سے کسی لفظ کے سارے معانی جمع کر دیئے جائیں تو کوئی لفظ محکم نہیں رہے گا تمام الفاظ مشتبہ ہوجائیں گے، اس لئے یہ طریقہ ٹھیک نہیں، متکلم جو لفظ استعمال کرتا ہے اس کا سیاق وسباق دلالت کرتا ہے کہ اس کلام میں اس لفظ کے یہ معنی ہیں۔ ظاہر ہے یہاں نہ قدِ آدم کے معنی لینے کا کوئی موقع ہے نہ پہاڑ کی چوٹی کے معنی لینے کی گنجائش ہے۔

اس کلام نبوی میں قلۃ بمعنی مٹکا تقریباً طے ہے۔

۳-شوافع اور حنابلہ پانی کی مقدار کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور پھیلاؤ کا بھی۔دو قلّے یعنی پانچ مشکیں یعنی پانچ سو رطل یعنی دوسوتین کلو پانی ان کے نزدیک ماء کثیر ہے۔اور چاروں طرف سے سوا سوا ہاتھ کا حوض ان کے نزدیک حوض کا ادنی درجہ ہے —— یہ تقدیر عوامی سہولت کے لئے کی گئی ہے۔

بابُ كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِى الْمَاءِ الرَّاكِدِ

ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے

راکد: ٹھہرا ہوا یعنی نہ بہنے والا، اور دائم: ہمیشہ رہنے والا، یعنی نہ بہنے والا۔پس دونوں لفظوں کا ایک ہی مفہوم ہے اس کا مقابل ماء جاری ہے۔ نبی ﷺ نے نہ بہنے والے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے۔اور بہتے ہوئے پانی میں کوئی پیشاب کرے تو وہ شرعاً ممنوع نہیں۔

اور ماء راکد میں پیشاب کرنے کی ممانعت اس وجہ سے ہے کہ اگر وہ پانی تھوڑا ہے تو پیشاب کرنے سے ناپاک ہوجائے گا اور وہ نہ اس کے کام کا رہے گا نہ کسی اور کے کام کا۔اور کثیر ہے تو اگرچہ ناپاک نہیں ہوگا مگر اس میں پیشاب کرنا نظافت کے خلاف ہے۔ جب وہ اس پانی سے وضوء کرے گا تو اس کا جی کیسے چاہے گا؟! —— شریعت نے نظافت کا حکم دیا ہے اور نظافت کو نصف ایمان قرار دیا ہے۔

بعض لوگ حوض میں وضوء کرتے ہیں اور دھوون حوض میں گراتے ہیں بلکہ پیر بھی اندر ڈال کر دھوتے ہیں یہ تہذیب کے خلاف ہے، ان لوگوں کو سمجھایا جائے تو جواب دیتے ہیں: یہ حوض ہے ناپاک نہیں ہوتا۔ بیشک یہ بات صحیح ہے، مگر گندہ تو ہوتا ہے، جبکہ شریعتِ مطہرہ نے پانی کو صاف ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔اس لئے ایسی حرکت سے بچنا چاہئے، حوض صرف اس لئے ہے کہ اس میں سے پانی لے کر وضوء کیا جائے نہ اس لئے کہ سارا میل اس میں ڈالا جائے۔

[۵۱-] باب كراهية البول فى الماء الراكد

[۷۲-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلاَنَ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، عن مَعْمَرٍ، عن هَمَّام بنِ مُنَبِّهٍ، عن أبى هريرةَ، عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " لاَيَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِى الْمَاءِ الدَّائِمِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ"

قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وفى الباب عن جابرٍ.

ترجمہ: نبی ﷺ نے فرمایا: "ہرگز تم میں سے کوئی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے، پھر وہ اس سے وضوء کرے گا" یعنی آئندہ اسی کو اس پانی کی ضرورت پیش آئے گی، پس اگر پانی تھوڑا ہے اور پیشاب کرنے سے

ناپاک ہوگیا تو اسی کا نقصان ہوگا، اور اگر پانی زیادہ ہے اور ناپاک نہیں ہوا تو بھی اس کا جی نہیں چاہے گا کہ وہ اس پانی کو استعمال کرے۔ اس لئے بہر صورت پانی میں پیشاب نہیں کرنا چاہئے۔ ہاں پانی جاری ہو تو پھر وہ جانے۔

بابُ مَاجَاءَ فی ماءِ البَحْرِ أَنَّهُ طَهُوْرٌ

سمندر کا پانی پاک ہے کوئی وسوسہ دل میں نہ لائے

حدیث: قبیلۂ بنی عبدالدار کے ایک صاحب جن کا نام مغیرہ تھا۔ وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ قبیلۂ بنی مدلج کے ایک صحابی نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ پینے کے لئے تھوڑا پانی لے جاتے ہیں اب اگر ہم اس پانی سے وضوء کریں تو پیاسے مریں گے، کیونکہ سمندر کا پانی پینے کے قابل نہیں ہوتا، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں؟ نبی ﷺ نے فرمایا: ''سمندر کا پانی ہی پاک کرنے والا ہے اس کا مردار حلال ہے''

تشریح: سائل نے سوال اس لئے کیا ہے کہ سمندر اللہ کی مخلوقات سے بھرا پڑا ہے۔ سمندری سارے جانور سمندر ہی میں پیدا ہوتے ہیں، اسی میں مرتے ہیں اور اسی میں گل سڑ کر ختم ہو جاتے ہیں تو کیا ایسا پانی جس میں لاکھوں جانور گل سڑ کر مل گئے ہیں وضوء اور غسل میں استعمال کیا جاسکتا ہے؟ نبی ﷺ نے جواب عنایت فرمایا کہ سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے۔ اور جو جانور اس میں مرتے ہیں وہ مردار نہیں ہیں۔ مردار خون والا جانور ہی ہوتا ہے، جو اپنی موت مر گیا ہو اور سمندر کے جانور میں دم مسفوح نہیں ہوتا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مری ہوئی مچھلی حلال ہے۔ خون دو طرح کے ہیں: مسفوح اور غیر مسفوح۔ ناپاک اور حرام دم مسفوح ہے اور دم غیر مسفوح ناپاک نہیں۔ اور جو خون جم جائے جیسے کلیجی اور تلی تو وہ بھی حلال ہے، مچھلی وغیرہ سمندری جانوروں میں دم مسفوح جو رگوں میں چلتا ہے نہیں ہوتا اسی لئے مچھلی کو ذبح کرنے کا حکم نہیں۔ ذبح کرنے سے بدن میں سے دم مسفوح نکلتا ہے۔ اور وہ مچھلی میں ہوتا ہی نہیں۔

غرض حدیث کے پہلے جملے میں سمندر کے پانی کا حکم بیان کیا گیا ہے اور دوسرے جملے میں سائل کے خلجان کا جواب دیا گیا ہے۔ اور دونوں باتوں میں غایتِ تعلق کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا۔

[۵۲-] باب ماجاء فی ماء البحر أنه طهور

[۷۳-] حدثنا قُتَيْبَةُ، عن مالكٍ، ح: وحَدَّثَنَا الأنصاريُّ، قال: حدثنا مَعْنٌ، قال: حدثنا مَالِكٌ، عن صَفْوَانَ بنِ سُلَيمٍ، عن سَعِيْدِ بنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابنِ الأزْرَقِ، أَنَّ الْمُغِيْرَةَ بن أبي بُرْدَةَ، وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ، أَخبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُوْلُ: سَأَلَ رَجُلٌ رَسُوْلَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم فقال:

يارسولَ اللّٰهِ! إنّا نَرْكَبُ البَحْرَ، ونَحمِلُ مَعَنا القَلِيْلَ مِنَ الْماءِ، فإنْ تَوضّأْ نَا بِهٖ عَطِشْنا، أفَنَتَوضَّأُ مِنَ البَحْرِ؟ فقَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ"

وفي الباب: عن جابِرٍ، وَالْفِرَاسِيِّ؛ قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ مِن أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: مِنْهُمْ أبوبكرٍ، وعُمَرُ، وابنُ عباسٍ، لَمْ يَرَوْا بأْسًا بِمَاءِ الْبَحْرِ.

وقَدْ كَرِهَ بَعْضُ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم الْوُضُوْءَ بِمَاءِ الْبَحْرِ، مِنْهُمْ ابنُ عُمَرَ، وعبدُاللّٰهِ بنُ عَمْرٍو؛ وقال عبدُ اللّٰهِ بنُ عمرٍو: هُوَ نَارٌ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہی صحابہ میں سے اکثر فقہاء کا قول ہے، ان میں سے ابوبکر وعمر اور ابن عباس ہیں وہ سمندر کے پانی میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضوء کرنے کو ناپسند کیا ہے ان میں سے ابن عمر اور ابن عمرو ہیں اور عبداللہ بن عمرو نے فرمایا ہے کہ سمندر آگ ہے۔

تشریح:

۱- طهور: (بالفتح) صفتِ مشبہ ہے، اس کے معنی ہیں: پاک کرنے والا، یعنی نہایت پاک اور ماء ہ: (مرکب اضافی) اس کا فاعل ہے اور مبتدا پر ال حصر کے لئے نہیں ہے بلکہ خبر کی حالت کے ذریعہ مبتدا کی پہچان کرانے کے لئے ہے۔ جیسے اللہ کا ارشاد ہے: ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ یہ لوگ ہیں وہ کامیاب ہونے والے۔ اور شاعر کہتا ہے:

وإن قَتَل الهَوىٰ رجُلاً ❁ فإنّي هو ذلك الرَّجلُ

یعنی اگر کسی کو محبت مار ڈالتی تو میں ہوں وہ قتیل محبت —— اور الحِلُّ: مصدر ہے بمعنی الحلال. اور ميتته (مرکب اضافی) اس کا فاعل ہے۔ اور حدیث کا لفظی ترجمہ ہے: دریا پاک کرنے والا ہے، اس کا پانی، حلال ہے اس کا مردار۔

۲- حنفیہ کے نزدیک حدیث کے دونوں جملوں کا مصداق ایک ہے اور پہلے جملے میں سمندر کے پانی کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اور دوسرے جملے میں سائل کے ذہن کو صاف کیا گیا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے واو کے ذریعہ عطف نہیں کیا گیا۔ واو کے ذریعہ عطف وہاں کیا جاتا ہے جہاں من وجہ اتحاد ہو اور من وجہ مغائرت ہو جیسے جاء نی زید وعمرٌو میں زید اور عمر کی ذوات میں مغائرت ہے اور آنے میں اتحاد ہے اس لئے واو کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے، اور اگر کہیں: جاء نی زیدٌ عالمٌ فاضلٌ: تو یہاں تینوں میں اتحاد ہے، اس لئے عطف نہیں کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں عالم دوسرا فاعل اور فاضل تیسرا فاعل ہوگا۔ پس حدیث میں ھو مبتدا کی دو خبریں ہیں: الطهور ماء ہ اور الحل ميتته —— اور حنفیہ کے نزدیک میتہ سے صرف مچھلی مراد ہے ہر مردار مراد نہیں۔

۳-اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حدیث کے دونوں ٹکڑے علحدہ علحدہ ہیں، پہلے جملے میں سمندر کے پانی کا حکم بیان کیا گیا ہے اور دوسرے جملے میں سمندری جانوروں کی حلت کا بیان ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ سائل نے دوسری بات نہیں پوچھی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ: الشيئ بالشيئ يُذكر: بات میں سے بات نکلتی ہے۔ نبی ﷺ نے سائل کو ایک مزید بات بتلائی ہے۔ جیسے ایک صاحب نے نبی ﷺ سے پوچھا تھا کہ ہم جنگل میں اونٹ چرانے جاتے ہیں اور چھاگل میں پینے کے لئے پانی لے جاتے ہیں۔ پس اگر ذرا سا پاد نکل جائے تو کیا وضوء کئے بغیر نماز پڑھ سکتے ہیں؟ کیونکہ پانی میں قلت ہے نبی ﷺ نے فرمایا: إذا فَسَا أحدُكم فليتوضأ ولا تأتوا النساء في أدبارهن: یعنی جب تم میں سے کوئی گوز مارے تو چاہئے کہ وضوء کرے، اور تم عورتوں سے پچھلی راہ میں صحبت نہ کرو، یہ آخری بات ان صاحب نے نہیں پوچھی تھی۔ یہ بات نبی ﷺ نے از خود بتائی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمندری جانوروں کی حلت از خود بتائی ہے۔ لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں کہ جب دونوں باتیں الگ الگ ہیں اگرچہ سمندر سے تعلق رکھنے والی ہیں پھر واو کے ذریعہ عطف کیوں نہیں کیا گیا؟ علاوہ ازیں ائمہ ثلاثہ تمام سمندری جانوروں کو حلال نہیں کہتے۔ اگر اس حدیث میں مسئلہ ہے تو وہ عام ہے، پھر امام مالک رحمہ اللہ بحری خنزیر کا استثناء کیوں کرتے ہیں؟ اور امام شافعی رحمہ اللہ بھی بعض جانوروں کا استثناء کرتے ہیں۔ اور امام احمد رحمہ اللہ عربوں کے مذاق کا اعتبار کرتے ہیں۔ عرب جس کو طیب سمجھتے ہیں اس کو حلال کہتے ہیں اور جس کو خبیث سمجھتے ہیں اس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ یہ سب تخصیصات کیوں ہیں؟!

۴-اور حنفیہ کے نزدیک سمندری جانوروں کی حلت وحرمت کا مسئلہ ایک دوسری حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: أُحِلَّت لنا الميتتان والدمان: ہمارے لئے دو مردار یعنی مچھلی اور ٹڈی اور دو خون یعنی کلیجی اور تلی حلال کئے گئے ہیں (رواہ احمد والدارقطنی) اگر ہر سمندری جانور حلال ہوتا تو مچھلی کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

۵-جھینگا حلال ہے یا حرام؟ جن کے نزدیک وہ مچھلی ہے وہ اس کو حلال کہتے ہیں، اور جن کے نزدیک وہ ایک سمندری کیڑا ہے وہ اس کو حرام کہتے ہیں۔ ساحلی علاقوں کے مفتی اس کی حلت کے قائل ہیں اور دور کے باشندے حرام کہتے ہیں۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا یہی فتوی ہے۔ اور حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے گول مول جواب دیا ہے۔ میں اپنے لئے اس کو حرام سمجھتا ہوں، مگر کسی کو منع نہیں کرتا۔

۶-سمندر کے پانی سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ صحابہ کے زمانہ میں اس مسئلہ میں تھوڑا اختلاف رہا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کراہیت کے قائل تھے اور انھوں نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ سمندر کے نیچے آگ ہے، یعنی حرارت ہے اس کی وجہ سے بھاپ اٹھ کر بادل بنتی ہے اور جب آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضوء ٹوٹ جاتی ہے تو سمندر کے پانی سے وضوء کیسے جائز ہوسکتی ہے؟ مگر ما مسّت النار کی روایت منسوخ ہے یا

مؤل، پس اس سے استدلال کیسے ہوگا؟ اور ابن عمر تو پہلے سے اس کے قائل نہیں تھے پھر سمندر کے پانی کے بارے میں صریح حدیث بھی موجود ہے اس لئے آہستہ آہستہ اختلاف مضمحل ہو گیا اور پوری امت متفق ہو گئی کہ سمندر کے پانی سے بلا کراہیت وضوء اور غسل وغیرہ جائز ہے۔

بابُ التَّشْدِيْدِ في البَوْلِ

انسانی پیشاب کے سلسلہ میں وعید

تشدید کے معنی ہیں: سختی، اور مراد ہے: وعید۔ اور بول سے انسان کا پیشاب مراد ہے۔ دیگر حیوانات کے پیشاب کا حکم آگے آرہا ہے، انسان کا پیشاب بالاجماع ناپاک ہے، اور نجاستِ غلیظہ ہے، ایسی ناپاکی درہم سے کم معاف ہوتی ہے، درہم کے بقدر یا اس سے زائد معاف نہیں ہوتی، پس ہر شخص کو اپنے پیشاب سے بچنے کی فکر کرنی چاہئے اگر کپڑے پر پیشاب بقدر درہم لگ گیا تو نماز نہیں ہوگی۔ طلبہ کو چاہئے کہ وہ پیشاب کے بعد ڈھیلا استعمال کریں یا استنجے کا کاغذ استعمال کریں یا استنجے کی لنگی الگ رکھیں یا خوب استبراء کر کے پانی استعمال کریں۔

حدیث: ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں: نبی ﷺ دو نئی قبروں کے پاس سے گذرے، آپ ان کے پاس رک گئے اور پوچھا یہ قبریں کس کی ہیں؟ بتایا گیا کہ فلاں فلاں کی ہیں، آپؐ نے فرمایا: ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور یہ عذاب کسی اہم معاملہ میں نہیں ہو رہا، پھر آپ نے ایک قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ یہ شخص تو اپنے پیشاب سے پردہ نہیں کرتا تھا۔ اور دوسری قبر کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ یہ شخص چغلیاں کھایا کرتا تھا، یعنی لگائی بجھائی کیا کرتا تھا۔

تشریح: بخاری کی روایت میں وما يعذبان في كبير کے بعد ثم قال: بلى بھی ہے۔ یعنی کیوں نہیں، ان کو بڑے اہم معاملہ میں عذاب ہو رہا ہے یہ دو مختلف باتیں اس طرح جمع ہیں کہ عمل کے اعتبار سے یہ دونوں باتیں معمولی ہیں، پیشاب سے بچنا کیا مشکل ہے؟ اور چغل خوری میں کیا فائدہ ہے؟ اور نتائج کے اعتبار سے یہ دونوں باتیں سنگین ہیں، اگر پیشاب سے نہیں بچے گا تو ساری نمازیں برباد ہونگی اور لگائی بجھائی فساد ذات البین کا سبب ہے اس سے دین کا جنازہ نکل جاتا ہے۔

[۵۳-] باب التشديد في البول

[۷۴-] حَدَّثَنَا هَنَّادٌ وَقُتَيْبَةُ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالُوْا: نَا وَكِيْعٌ، عن الأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عن طَاوُوسٍ، عن ابنِ عباسٍ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: " إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ،

وَمَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ: أَمَّا هٰذَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ، وَأَمَّا هٰذَا فَكَانَ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ"

وفي الباب: عن زَيْدِ بنِ ثَابِتٍ وأبي بَكْرَةَ وأبي هُرَيْرَةَ وأبي مُوسىٰ، وعبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ حَسَنَةَ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وَرَوىٰ مَنْصُوْرٌ هٰذا الحَدِيثَ عن مُجاهدٍ عن ابنِ عباسٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْهِ عَنْ طَاوُوسٍ، وَرِوَايَةُ الأَعْمَشِ أَصَحُّ وسمِعْتُ أبا بكرٍ مُحمدَ بنَ أبَانَ يقول: سمعتُ وكيعاً يقول: الأَعْمَشُ أَحْفَظُ لِإِسْنَادِ إِبْرَاهِيْمَ مِنْ مَنْصُوْرٍ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث منصور بھی مجاہد سے، وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور وہ سند میں طاؤس کا تذکرہ نہیں کرتے، اور اعمش کی روایت جس میں طاؤس کا ذکر ہے زیادہ صحیح ہے۔ فرماتے ہیں: اعمش کو ابراہیم نخعی کی سندیں منصور سے زیادہ یاد تھیں۔

تشریح:

۱- مجاہد کے دو شاگرد اعمش اور منصور ہیں دونوں کی سندوں میں فرق یہ ہے کہ اعمش: مجاہد اور ابن عباس کے درمیان اپنے خواجہ طاش حضرت طاؤس کا واسطہ لاتے ہیں اور منصور وہ واسطہ ذکر نہیں کرتے، امام ترمذیؒ نے اعمش کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کی سند نازل ہوگئی ہے، اس میں ایک واسطہ بڑھ گیا ہے۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا مزاج یہ ہے کہ جس سند میں کمزوری ہوتی ہے اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ مگر امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سندیں بخاری میں لی ہیں (حدیث نمبر ۲۱۶ و ۲۱۸) معلوم ہوا کہ ترجیح کی ضرورت نہیں۔ اعمش کی سند کو مزید فی متصل الاسناد قرار دیا جائے گا۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنے قول کی جو دلیل پیش کی ہے کہ اعمش کو ابراہیم نخعی کی سندیں منصور سے زیادہ یاد تھیں یہ غیر متعلق بات ہے۔ یہاں ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا کوئی دخل نہیں، اور ان کی سندیں زیادہ یاد ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ہر استاذ کی سندیں ان کو زیادہ یاد ہوں اس لئے صحیح فیصلہ ابن حبان اور امام بخاری رحمہ اللہ کا ہے کہ دونوں سندیں صحیح ہیں۔

۲- اس حدیث میں بخاری شریف میں یہ مضمون بھی ہے کہ پھر آپ ﷺ نے کھجور کی ایک شاخ منگوائی اور چیر کر ہر قبر پر ایک ٹہنی گاڑ دی۔ صحابہ نے پوچھا یا رسول اللہ! آپ نے یہ عمل کیوں کیا، آپؐ نے فرمایا: لعلّه أن يُخفَّف عنهما مالم يَيْبَسَا: یعنی شاید ان کے خشک ہونے تک ان کے عذاب میں تخفیف کردی جائے، اور مسلم شریف کے آخر میں روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: أَحْبَبْتُ بشفاعتي أن يُرَفَّه ذاك عنهما مادام الغُصنان رَطْبَيْنِ (۲:۴۱۸) یعنی میں نے ان کے لئے سفارش کی ہے۔ میری سفارش مطلقاً تو قبول نہیں کی گئی مگر مقید قبول کرلی گئی ہے۔ جب تک یہ ٹہنیاں تر رہیں گی میری سفارش کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی۔

پس بدعتیوں کا اس روایت سے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز کے سلسلہ میں استدلال کرنا درست نہیں اور ان کا یہ کہنا بھی بے دلیل ہے کہ پھول تسبیح پڑھیں گے اس سے میت کو فائدہ پہنچے گا۔ کیونکہ جب نبی ﷺ نے خود اپنے عمل کی وجہ بیان کردی ہے تو اب دوسرے کو فعل نبوی کی کوئی اور وجہ بیان کرنے کا حق نہیں۔

۳- قبر پر پھول چڑھانا حرام ہے۔ کیونکہ چڑھانا بندگی ہے، اور غیر اللہ کی کسی بھی درجہ میں بندگی شرک ہے۔ ہاں قبر پر پھول وغیرہ رکھنا جائز ہے، اور دونوں کا فرق اس طرح معلوم کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص پھول لے کر کسی قبر پر جارہا ہے اس کو نیم کے پتوں کا ایک پوٹلہ دو اور اس سے کہو پھولوں کی یہ چند پنکھڑیاں مجھے دیدے اور یہ پتے لے جاکر قبر پر رکھ دے۔ یہ ان سے زیادہ تسبیح پڑھیں گی، اگر وہ اس کے لئے بے تکلف تیار ہوجائے تو سمجھ لو کہ وہ پھول رکھنے جارہا ہے۔ اور اگر وہ کہے: میں قبر پر نیم کے پتے رکھوں گا اس سے تو بزرگ کی توہین ہوجائے گی تو سمجھ لو کہ وہ پھول رکھنے نہیں جارہا بلکہ چڑھانے جارہا ہے جو شرک ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يُطْعَمَ

باہر کی غذا لینے سے پہلے لڑکے کے پیشاب پر چھینٹا دینے کی روایت

جو بچے صرف ماں کے دودھ پر اکتفا کرتے ہیں باہر کی غذا نہیں لیتے یعنی ان کو گائے بھینس کا یا ڈبہ کا دودھ یا اور کوئی کھانے پینے کی چیز نہیں دی جاتی ایسے لڑکے اور لڑکی کا پیشاب بالاجماع ناپاک ہے۔ مگر طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے۔

۱- امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے پیشاب کو دھونا ضروری ہے، پھر امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں پیشابوں کو اچھی طرح دھونا ضروری ہے۔ یعنی دیگر ناپاکیوں کی طرح تین مرتبہ دھونا اور تین مرتبہ نچوڑنا ضروری ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک لڑکی کے پیشاب کا تو یہی حکم ہے مگر لڑکے کے پیشاب کو ہلکا دھونا بھی کافی ہے۔ یعنی اس پر پانی ریڑھ دیا جائے اور جب پیشاب کپڑے سے نکل جائے تو نچوڑ دیا جائے۔

۲- اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک لڑکی کے پیشاب کو تو دھونا ضروری ہے اور لڑکے کے پیشاب میں چھینٹا دینا کافی ہے دھونا ضروری نہیں، اور چھینٹا دینے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں لڑکے نے پیشاب کیا ہے چلو میں پانی لے کر اس پر اتنا ٹپکایا جائے کہ پانی پیشاب کو ڈھانک لے، مگر نچوڑنا چاہیں تو نہ نچڑے۔ شوافع کی کتابوں میں اس کے لئے تعبیر ہے **الغمر بالماء**. یعنی پانی کے ذریعہ پیشاب کو ڈبو دینا، ہاتھ بھگا کر چھینٹا دینا مراد نہیں۔

حدیث: ام قیس رضی اللہ عنہا اپنا بیٹا لے کر نبی ﷺ کی خدمت میں آئیں، وہ بچہ ابھی صرف ماں کا دودھ پیتا تھا آپؐ نے اس کو گود میں لیا اس نے آپ پر پیشاب کردیا، آپ نے پانی منگوایا اور اس پر چھڑک دیا۔

تشریح:

۱- امام ترمذیؒ نے یہ بحث تشفی بخش نہیں کی، صرف امام شافعی اور امام احمد کی دلیل لائے ہیں، باقی دو اماموں کی دلیل نہیں لائے۔ تفصیلی بحث طحاوی میں آئے گی، یہاں مختصر بات یہ ہے کہ ایسے لڑکے کے پیشاب کے بارے میں حدیثوں میں پانچ لفظ آئے ہیں: (۱) نَضحٌ (۲) رَشٌّ دونوں کے معنی ہیں: چھینٹا دینا، چھڑکنا (۳) صَبٌّ یعنی ریڑھنا (۴) اِتْبَاعُ الماءِ: پانی کو پیشاب کے پیچھے کرنا۔ یعنی پیشاب پر اتنا پانی ڈالنا کہ وہ دوسری طرف نکل جائے (۵) لم یَغسِلہ غَسْلاً: یعنی اچھی طرح نہیں دھویا، کیونکہ اس میں نفی مفعول مطلق کی ہے، نفس دھونے کی نہیں ہے۔

ان پانچ لفظوں میں سے صَبّ، اتباع الماء اور لم یغسلہ غسلاً کی دلالت دھونے پر قطعی ہے، باقی دو لفظ محتمل ہیں، ان کے معنی چھینٹا دینے کے بھی ہو سکتے ہیں اور دھونے کے بھی، چھینٹا دینے کے معنی تو واضح ہیں اور یہ دونوں لفظ غسل کے معنی میں بھی آتے ہیں اس کے قرائن یہ ہیں:

(الف) باب ۸۴ میں مذی کے سلسلہ میں روایت آرہی ہے اس میں یہ جملہ ہے یکفیك أن تأخذ كفًّا من ماء فَتَنضَح به ثوبَك: اس حدیث میں نضح کے معنی غسل کے ہیں۔ اس باب میں امام شافعی کا قول ہے: لا يُجزئُ إلا الغسل: یعنی مذی کا دھونا ہی ضروری ہے۔

(ب) باب ۱۰۴ میں حیض کے خون کی تطہیر کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ارشاد ہے: حُتِّيه ثم اقرُصيه بالماء ثم رُشِّيهِ وصَلِّى فيه: یعنی حیض کے خون کو کھرچ دو پھر کپڑے کو پانی سے بھگا کر انگلیوں کے سروں سے رگڑ دو، پھر اس کو دھوڈالو، پھر اس میں نماز پڑھو، یہاں بھی رشّ کے معنی بالیقین دھونے کے ہیں۔

(ج) طحاوی میں روایت ہے: إنی لأعرف مدينةً يَنضَحُ البحر بجانبها: نبی ﷺ نے فرمایا: میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کے ساحل سے سمندر ٹکراتا ہے یہ عُمان شہر ہے جو ساحل سمندر پر واقع ہے۔ جب سمندر میں جوار بھاٹا آتا ہے تو پانی شہر کے کنارے سے ٹکراتا ہے۔ اس حدیث میں بھی نضح کے معنی چھڑکنے کے نہیں ہو سکتے۔

اس لئے بڑے دو اماموں نے مسئلے کی بنیاد ان تین لفظوں پر رکھی ہے جو محکم الدلالہ ہیں، اور جو دو لفظ محتمل ہیں ان کی تاویل کی ہے کہ ان سے بھی دھونا ہی مراد ہے۔ یہی احتیاط کی بات ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مزاج بھی احتیاط ہے۔ جب عبادات کی روایات میں تعارض ہوتا ہے تو آپ احتیاط والا پہلو لیتے ہیں، اور جب معاملات کی روایات میں تعارض ہوتا ہے تو آپ انصاف والا پہلو لیتے ہیں۔

اور باقی دو اماموں نے ان دو لفظوں پر مسئلے کا مدار رکھا ہے جن میں چھینٹا دینے کے معنی کا احتمال ہے، اور باقی تین لفظوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ روایت بالمعنی ہیں، راوی نے جس طرح سمجھا اس طرح لفظ بدل دیئے، یا یہ کہ کبھی نبی ﷺ نے دھویا بھی ہوگا، جیسے اعضاء وضوء تین تین مرتبہ دھوئے جاتے ہیں مگر یہ فرض کا درجہ نہیں، اسی

طرح اگر کوئی لڑکے کے پیشاب کو دھوئے تو سبحان اللہ۔ مگر تطہیر کے لئے دھونا ضروری نہیں۔

وجہ فرق: یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب دونوں پیشاب دھونے ضروری ہیں تو روایات میں دونوں پیشابوں کے لئے الگ الگ لفظ کیوں استعمال کئے گئے؟ وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکی کے مزاج میں برودت ہے، اسی لئے اس کے پیشاب میں عفونت ہوتی ہے۔ پس اس کے پیشاب کو مبالغہ کے ساتھ دھونا ضروری ہے۔ ورنہ کپڑا پاک ہونے کے بعد بھی بدبورہ جائے گی اور لڑکے کے مزاج میں حرارت ہے اس لئے اس کے پیشاب میں عفونت کم ہوتی ہے اس لئے اس میں غسل خفیف بھی کافی ہے۔

علاوہ ازیں لڑکے کے پیشاب کا مخرج تنگ ہے، اس لئے پیشاب ایک جگہ گرتا ہے اور لڑکی کا مخرج کشادہ ہے اس لئے پیشاب کپڑے پر بکھر جاتا ہے۔ پس لڑکے کے پیشاب، پر تو پانی ریڑھا جا سکتا ہے اور لڑکی کے پیشاب کرنے کی صورت میں پورا کپڑا دھونا ضروری ہوتا ہے۔

اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ لڑکوں میں ابتلائے عام ہے، مرد اس کو اٹھائے پھرتے ہیں اور لڑکی کی یہ صورت نہیں اس لئے شریعت نے لڑکے کے پیشاب میں تخفیف کی اور لڑکی کے پیشاب میں اس کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

[٥٤-] باب ماجاء في نَضْحِ بولِ الغلام قبل أن يَطْعَمَ

[٧٥-] حدثنا قُتَيْبَةُ وأحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، قَالا: نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ عُتْبَةَ، عن أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ، قالتْ: دَخَلْتُ بابنٍ لِيْ عَلَى النبيِّ صلى الله عليه وسلم لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ، فَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّهُ عَلَيْهِ.

وفي البابِ: عن عَلِيٍّ، وعائشةَ، وزينبَ، ولُبَابَةَ بِنْتِ الحَارِثِ، وَهِيَ أُمُّ الفَضْلِ بنِ عَبَّاسِ بنِ عبدِالمُطَّلِبِ، وأبي السَّمْحِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو، وأبي لَيْلَى، وابنِ عباسٍ.

قال أبو عيسى: وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابِعِيْنَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِثْلُ أحمدَ وإسحاقَ، قَالُوا: يُنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ وَيُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ، وهٰذَا مَالَمْ يَطْعَمَا، فَإِذَا طَعِمَا غُسِلَا جَمِيْعًا.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہی متعدد حضرات کا قول ہے۔ صحابہ میں سے اور تابعین میں سے اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے، جیسے: امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ، یہ حضرات کہتے ہیں: لڑکے کے پیشاب پر چھینٹا دیا جائے اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے۔ اور یہ اس وقت تک ہے کہ دونوں کھانا نہ کھائیں، پس جب دونوں کھانا کھانے لگیں تو دونوں ہی کا پیشاب دھویا جائے۔

بابُ مَاجاءَ فِی بَوْلِ مَایُؤْکَلُ لَحْمُہٗ

ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کا حکم

جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، خواہ پالتو جانور ہوں یا جنگلی، ان کے فضلات خواہ آگے کی راہ سے نکلنے والے ہوں یا پیچھے کی راہ سے یعنی پیشاب، لید، گوبر اور مینگنی کی پاکی ناپاکی میں اختلاف ہے۔ تین امام پاک مانتے ہیں اور تین امام ناپاک کہتے ہیں۔ مالک، احمد اور ہمارے محمد رحمہم اللہ تمام فضلات کو پاک کہتے ہیں۔ اور ابوحنیفہ، شافعی اور ابو یوسف رحمہم اللہ ناپاک کہتے ہیں۔ اور نجاست خفیفہ ہے۔

حدیث: قبیلۂ عُرینہ وغیرہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے اور حلقہ بگوش اسلام ہوئے، مدینہ کی آب وہوا ان کو موافق نہ آئی۔ جوئی بیماری نے ان کو پکڑ لیا۔ نبی ﷺ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیج دیا اور ان کو اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا۔ وہ یہ چیزیں پی کر تندرست ہوگئے، پھر ان کی نیت بگڑ گئی اور انھوں نے اونٹوں کے چرواہے کو قتل کردیا، دوسرا چرواہا اس درمیان بھاگ کھڑا ہوا۔ اس نے مدینہ پہنچ کر صورتِ حال بتائی۔ نبی ﷺ نے ان کے پیچھے ایک دستہ روانہ کیا جو ان کو اونٹوں کے ساتھ گرفتار کرلایا، ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دیا گیا اور لوہے کی سلائی گرم کرکے ان کی آنکھوں میں پھیر دی گئی اور ان کو حرّہ نامی میدان میں ڈال دیا گیا۔ وہاں وہ شدتِ پیاس سے زمین کاٹتے تھے، آہستہ آہستہ جسم میں سے خون نکل گیا اور وہ اپنے کیفرِ کردار کو پہنچے۔

استدلال: قائلین طہارت نے اس حدیث سے اونٹوں کے پیشاب کی طہارت پر استدلال کیا ہے اور مینگنیوں کو اس پر قیاس کیا ہے، پھر دیگر ماکول اللحم جانوروں میں یہ حکم متعدی کیا ہے، مگر یہ استدلال بچند وجوہ غور طلب ہے:

۱- جوئی بیماری میں اونٹ کا دودھ پیا جاتا ہے اور پیشاب سونگھا جاتا ہے پیا نہیں جاتا۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف دودھ پینے کا ذکر ہے، پیشاب کا ذکر نہیں (حدیث ۵۶۸۵) طب کی کتابوں میں بھی یہی بات لکھی ہے۔ پس یہاں جو حدیث ہے: اشربوا من ألبانها وأبوالها: اس کی تقدیر عبارت ہوگی: اشربوا من ألبانها واسْتَنْشِقُوْا من أبوالها: یعنی اونٹوں کا دودھ پیو اور ان کا پیشاب سونگھو۔ پھر دوسرے فعل کو حذف کرکے اس کے معمول کو پہلے فعل کے ساتھ جوڑ دیا جیسے: عَلَفْتُها تِبْنًا وماءً: میں نے اس کو بھوسے اور پانی کا چارہ دیا۔ حالانکہ چارہ صرف بھوسے کا دیا جاتا ہے۔ پانی سے تو سیراب کیا جاتا ہے۔ اصل جملہ تھا: عَلَفْتُها تِبْنًا وأَرْوَيْتُها ماءً: پھر دوسرے فعل کو حذف کرکے اس کے معمول کو پہلے فعل کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔

۲- اور علی سبیل التسلیم پیشاب پینے کی اجازت علاج کے طور پر تھی۔ پس اس سے طہارت ثابت نہیں ہوتی، جیسے ایک جنگ میں حضرت زُبیر اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہما کو خارش کی وجہ سے ریشم کا کرتا پہننے کی اجازت

دی تھی مگر اس سے مردوں کے لئے ریشم کی حلت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اجازت علاج کی ضرورت سے تھی۔ یہی معاملہ یہاں بھی ہے۔

۳- اور یہ بھی ممکن ہے کہ نبی ﷺ نے تو صرف دودھ پینے کے لئے فرمایا ہو اور پیشاب انھوں نے خود پیا ہو، کیونکہ عربوں کے تصورات میں جوئی بیماری میں پیشاب بھی پیا جاتا تھا۔

قائلین نجاست کے دلائل: جو تین امام ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کو ناپاک کہتے ہیں ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- ترمذی جلد ثانی میں یہ روایت آئے گی کہ نبی ﷺ نے جلّالۃ جانور کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع کیا۔ جِلّۃ کے معنی ہیں: مینگنی، اور جلّالۃ: وہ بکری وغیرہ ہے جو مینگنی کھاتی ہے جس کی وجہ سے اس کے دودھ اور پسینے میں بدبو پیدا ہوگئی ہو، اگر مینگنی پاک ہوتی تو وہ چنے کے مانند ہوتی اس کے گوشت اور دودھ سے کیوں روکا جاتا؟ معلوم ہوا کہ مینگنیاں ناپاک ہیں، اور اسی سے تمام ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کا ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے۔

۲- مشہور حدیث ہے: استَنزِهُوا من البولِ فإنَّ عامةَ عذابِ القبر منه: پیشاب سے بچو! اس لئے کہ قبر میں زیادہ تر عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوگا (دارقطنی ۱: ۱۲۸ باب نجاسة البول حدیث ۷) یہ حدیث عام ہے انسان اور غیر انسان کو اسی طرح ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کے پیشاب کو شامل ہے۔

فائدہ: لوگوں میں ایک روایت مشہور ہے کہ نبی ﷺ ایک نیک صالح اور متقی صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے محسوس کیا کہ ان پر عذاب قبر شروع ہو گیا ہے۔ نبی ﷺ نے ان کی بیوی سے صورتِ حال دریافت کی کہ اس بندۂ خدا کے احوال کیا ہیں؟ بیوی نے بتایا: وہ بکریاں چرایا کرتے تھے، اور ان کے پیشاب سے بچنے کا اہتمام نہیں کرتے تھے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ان پر عذابِ قبر اسی وجہ سے ہو رہا ہے۔ پھر فرمایا: إنَّ عامَّةَ عذابِ القبر منه: علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لم أرَهُ ولو ثبتَ هذا لكان فَصْلاً فی الباب وحجةً فی مَوْرِدِ النزاع: میں نے یہ حدیث نہیں دیکھی اور اگر یہ واقعہ صحیح سند سے ثابت ہو جائے تو بول مایؤ کل لحمہ کی طہارت وعدم طہارت کا جھگڑا ختم ہو جائے (معارف السنن ۱: ۲۷۶)

۳- ابوداؤد میں روایت ہے کہ جب کوئی شخص مسجد میں آئے تو وہ اپنے چپل کو دیکھ لے اگر اس میں گندگی یا ناپاکی ہو تو اس کو پونچھ ڈالے، پھر اس میں نماز پڑھے (ابوداؤد ۱: ۹۵ باب الصلوٰة فی النعل) راستوں میں عام طور پر جانوروں ہی کے فضلات پڑے رہتے ہیں پس اس روایت سے بھی ان کا ناپاک ہونا ثابت ہوا۔

اس باب کا بنیادی مسئلہ تو یہی تھا۔ البتہ دو باتیں ضمناً زیر بحث آئی ہیں:

پہلی بات: ناپاک اور حرام چیز سے علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، اور تفصیل معارف السنن

میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جان کا خطرہ ہو تو حرام چیز سے علاج کرنا بالاتفاق جائز ہے، اور ایسی نازک صورتِ حال نہ ہو تو اقوال مختلف ہیں، میرے نزدیک ہر ناپاک چیز سے علاج اس وقت جائز ہے جب شفا اس میں منحصر ہو، لوگ دوسرا کوئی علاج نہ جانتے ہوں۔ واللہ اعلم

دوسری بات: قصاص میں مماثلت ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی قاتل نے جس طرح قتل کیا ہے قصاص بھی اسی طرح لیا جائے گا یا صرف تلوار سے گردن اڑائی جائے گی؟ امام شافعی رحمہ اللہ قصاص میں مماثلت کے قائل ہیں۔ ان کی ایک دلیل: ﴿وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ﴾ ہے۔ یہ آیت عام ہے، خواہ زخم لگانے کے بعد مجروح مر گیا ہو یا زندہ رہا ہو۔ دونوں صورتوں میں زخموں کا قصاص لیا جائے گا۔ حدیث باب میں قبیلۂ عُرینہ کے لوگوں کو جس طرح سزا دی گئی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ زخموں میں بھی قصاص لیا جائے گا، پھر قاتل کو قتل کیا جائے گا۔

اور احناف کے نزدیک قصاص بہر حال تلوار سے لیا جائے گا، زخموں میں مماثلت نہیں ہوگی۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱- ابن ماجہ میں حدیث ہے: **لاقَوَدَ إلا بالسيف**: یعنی قصاص صرف تلوار سے لیا جائے، یہ روایت ناطق ہے۔

۲- نبی ﷺ نے مُثلہ سے یعنی لاش بگاڑنے سے منع کیا ہے، اگر قتل سے پہلے زخموں کا قصاص لیں گے تو اس سے لاش بگاڑنا لازم آئے گا۔

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ قاتل کو ختم کرنا مقصود ہے۔ دل کی بھڑاس نکالنا اصل مقصود نہیں۔ اور آیت کریمہ: ﴿وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ﴾ احناف کے نزدیک عام نہیں، بلکہ اس سے وہ زخم مراد ہیں جن کے بعد مجروح اچھا ہو جائے، اور حدیث باب کا یہ جواب ہے کہ اس طرح سزا سیاسۃً دی گئی تھی۔ سیاست کے معنی ہیں: مصلحت، یعنی قاضی اگر کسی مجرم کو خاص طریقہ پر سزا دینا مصلحت سمجھے تو اس کو یہ حق ہے۔ اور محمد بن سیرین رحمہ اللہ تو فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ حدود کی تفصیلات نازل ہونے سے پہلے کا ہے، پس سزا دینے کا یہ طریقہ منسوخ ہے۔

[۵۵-] باب ماجاء في بول مايؤكل لحمه

[۷۶-] حدثنا الحَسَنُ بنُ مُحمدٍ الزَّعْفَرَانيُّ، نَا عَفَّانُ بنُ مُسْلِمٍ، نَا حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ، أنا حُمَيْدٌ وَقَتَادَةُ وَثَابِتٌ، عن أنسٍ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوْا الْمَدِيْنَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَعَثَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم فِيْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ: " اشرَبُوْا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا" فَقَتَلُوْا رَاعِيَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم وَاسْتَاقُوْا الإِبِلَ وَارْتَدُّوْا عَنِ الإِسْلَامِ فَأُتِيَ بِهِمُ النبيُّ صلى الله عليه وسلم: فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ، قال أنسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكُدُّ الأَرْضَ

بِفِيهِ حَتّٰى مَاتُوا، وَرُبَّمَا قَالَ حَمَّادٌ: يَكْدِمُ الأَرْضَ بِفِيهِ حَتّٰى مَاتُوا.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وقد رُوِيَ مِن غَيرِ وجهٍ عن أنسٍ؛ وهُوَ قَولُ أكثرِ أهلِ العِلمِ قَالُوا: لَابَأسَ بِبَولِ مَا يُؤكَلُ لَحمُهُ.

[۷۷-] حدثنا الفَضلُ بنُ سَهلٍ الأعرَجُ، نا يحيى بنُ غَيلَانَ، نا يَزِيدُ بنُ زُرَيعٍ، نا سُلَيمَانُ التَّيمِيُّ، عن أنسِ بنِ مالكٍ، قال: إِنَّمَا سَمَلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم أَعيُنَهُم لِأَنَّهُم سَمَلُوا أَعيُنَ الرُّعَاةِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ غريبٌ لَا نَعلَمُ أَحَدًا ذَكَرَهُ غَيرَ هٰذَا الشَّيخِ عن يَزِيدَ بنِ زُرَيعٍ.

وَهُوَ مَعنى قَولِهِ: ﴿وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ وقد رُوِيَ عن مُحمد بنِ سيرينَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا فَعَلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم هٰذا قَبلَ أَن تَنزِلَ الحُدُودُ.

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قبیلۂ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے (یہ آٹھ آدمی تھے چار عرینہ کے تین عُکل کے اور ایک کسی اور قبیلہ کا تھا) پس مدینہ کی آب وہوا ان کو موافق نہ آئی اور ان کو جوا بیماری لاحق ہوگئی (یہ بدہضمی اور یرقان کے علاوہ ایک بیماری تھی معدہ کی خرابی کا نام بدہضمی ہے اور جگر کی خرابی سے یرقان ہوتا ہے اور جوئی بیماری ان کے علاوہ ہے مگر آثار مشترک ہیں) پس نبی ﷺ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیج دیا (یہ اونٹ مدینہ سے چند میل کے فاصلے پر چرتے تھے اور وہیں رہتے تھے۔ ان اونٹوں کے ساتھ نبی ﷺ کے مملوکہ اونٹ بھی تھے، مگر زیادہ تر اونٹ زکوٰۃ کے تھے۔ اس لئے في إبل الصدقة کہا ہے) اور فرمایا: ان کا دودھ اور ان کا پیشاب پیو۔ پس انھوں نے رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کو قتل کردیا اور اونٹ ہانک لے چلے اور اسلام سے پھر گئے، پس ان کو نبی ﷺ کے پاس لایا گیا، پس آپ نے ان کے ہاتھ اور ان کے پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے، اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دیں، اور ان کو حرّہ میدان میں ڈال دیا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں ان میں سے ایک کو دیکھتا تھا کہ زمین کو اپنے منہ سے کاٹتا تھا یہاں تک کہ وہ مرگیا۔ اور حماد بن سلمہ نے کبھی یکدُّ کے بجائے یکدمُ کہا ہے (معنی دونوں کے ایک ہیں) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور یہ حدیث دیگر اسانید سے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے اور وہ اکثر اہل علم کا قول ہے، وہ کہتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں کوئی تنگی نہیں —— حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے ان کی آنکھوں میں گرم سلائی صرف اس لئے پھیری تھی کہ انھوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائی پھیری تھی۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث غریب ہے۔ ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے یہ حدیث بیان کی ہو، سوائے اس شیخ کے، یزید بن زُریع سے روایت کرتے ہوئے (یعنی یحیٰ بن غیلان سے آخر تک اس کی یہی ایک سند ہے اور لفظ شیخ معمولی

درجہ کی تعدیل ہے۔ پس یہ سند فی نفسہ حسن ہے) اور یہی مطلب ہے ارشاد پاک: ﴿وَالْجُرُوْحَ قِصَاص﴾ کا اور محمد بن سیرین رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ نبی ﷺ نے ان لوگوں کے ساتھ یہ عمل حدود نازل ہونے سے پہلے کیا تھا (محمد بن سیرین کا یہ قول ابوداؤد کتاب الحدود میں ہے: حدیث ۴۳۷۱)

بابُ ماجاء فی الوُضُوْءِ مِنَ الرِّیْحِ

ہوا نکلنے سے وضوء ٹوٹنے کا بیان

ریح من وجہ پاک ہے اور من وجہ ناپاک۔ اگر بھیگے ہوئے کپڑے سے گذرے تو بھی کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں پاکی کے پہلو کا اعتبار ہے اور اس کے نکلنے سے وضوء ٹوٹ جاتی ہے، اس صورت میں ناپاکی کے پہلو کا اعتبار ہے۔ اس باب کا یہی مطلب ہے کہ ریح میں ناپاکی کے پہلو کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے اس لئے اس کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جاتی ہے۔

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''وضوء صرف آواز یا بدبو کی وجہ سے ہے'' دوسری حدیث میں فرمایا کہ جو شخص مسجد میں ہو اور وہ اپنی دونوں سرینوں کے درمیان ہوا محسوس کرے تو وہ مسجد سے نہ نکلے یہاں تک کہ وہ آواز سنے یا بدبو پائے۔

تشریح: دونوں حدیثیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہیں اور پہلی مجمل ہے، دوسری مفصل۔ پس مجمل کو مفصل کی طرف لوٹائیں گے، اور دونوں حدیثوں کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک خروجِ ریح کا یقین نہ ہو وضوء نہیں ٹوٹتی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پیٹ میں قراقر ہوتا ہے، اور مبرز کے قریب تک ریح آتی ہے اور لوٹ جاتی ہے۔ شکی مزاج لوگوں کو خروج ریح کا گمان ہوتا ہے۔ یہ ارشاد ایسے ہی لوگوں کے لئے ہے، جب تک خروج ریح کا یقین نہ ہو وضوء نہیں ٹوٹتی۔ اور یقین کے بہت سے طریقے ہیں۔ ایک آواز سننا ہے، دوسرا بدبو محسوس کرنا ہے۔ پس اگر کسی کو کسی اور طریقہ سے خروج ریح کا یقین ہو جائے تو بھی وضوٹوٹ جائے گی، غرض: یہ حدیث قطع وساوس کے باب سے ہے اس میں نقضِ وضوء کی تمام صورتوں کا بیان نہیں ہے، اور فقہ کا ضابطہ: الیقین لا یزول بالشك (یقینی بات شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی) اس قسم کی حدیثوں سے بنایا گیا ہے۔

[۵۶-] باب ماجاء فی الوضوء من الریح

[۷۸-] حدثنا قُتَیْبَةُ وَهَنَّادٌ، نا وکیعٌ، عن شُعْبَةَ، عن سُهَیْلِ بنِ أبی صَالِحٍ، عن أبیه، عن أبی هُرَیرةَ أنَّ رسولَ الله صلی الله علیه وسلم قَالَ: " لَا وُضُوْءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِیْحٍ "

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

[۷۹-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا عبدُ العزيزِ بنُ مُحمدٍ، عن سُهَيْلِ بنِ أبي صَالِحٍ، عن أبيهِ، عن أبي هريرةَ أنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي المَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيْحًا بَيْنَ أَلْيَتَيْهِ فَلاَ يَخْرُجْ حَتّٰى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيْحًا"

[۸۰-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلاَنَ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، أنا مَعْمَرٌ، عن هَمَّامِ بنِ مُنَبِّهٍ، عن أبي هريرةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: " إِنَّ اللّٰهَ لاَيَقْبَلُ صَلٰوةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي الباب: عن عبدِ اللّٰهِ بنِ زَيْدٍ وعَلِيِّ بنِ طَلْقٍ وعائشةَ وابنِ عبَّاسٍ وأبي سعيد.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وَهُوَ قَوْلُ الْعُلَمَاءِ أَن لَّا يَجِبَ عَلَيْهِ الوُضُوْءُ إِلَّا مِن حَدَثٍ يَسْمَعُ صَوْتًا أَوْ يَجِدُ رِيْحًا.

قال ابنُ المبارك: إِذَا شَكَّ فِي الْحَدَثِ فإِنَّهُ لاَيَجِبُ عَلَيْهِ الوُضُوْءُ حَتّٰى يَسْتَيْقِنَ اسْتِيْقَانًا يَقْدِرُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَيْهِ، وقَالَ: إِذَا خَرَجَ مِنْ قُبُلِ الْمَرْأَةِ الرِّيْحُ وَجَبَ عَلَيْهَا الوُضُوْءُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَإِسحاقَ.

ترجمہ: بیشک اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز قبول نہیں کرتے جب اس کی وضوء ٹوٹ جائے، یہاں تک کہ وہ وضوء کرے (پہلی حدیث پر حکم اس کے ساتھ ہے اور تیسری حدیث پر بھی حکم اس کے ساتھ ہے اور دوسری حدیث پر حکم وفی الباب کے بعد ہے) اور وہ علماء کا قول ہے کہ آدمی پر وضوء واجب نہیں مگر ایسے حدث سے کہ آواز کو سنے یا بدبو کو پائے ـــــ اور ابن المبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جب کسی کو وضوء ٹوٹنے میں شک ہو تو اس پر نئی وضوء واجب نہیں یہاں تک کہ اس کو ایسا یقین ہو جائے کہ وہ اس پر قسم کھا سکے۔ اور ابن المبارک رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ جب عورت کی آگے کی راہ سے ہوا نکلے تو اس پر وضوء واجب ہے۔ یہی امام شافعی اور امام اسحاق رحمہما اللہ کا قول ہے۔

تشریح: مرد کے پیشاب کے عضو سے ہوا کا نکلنا ناقض وضوء نہیں، کیونکہ وہ ریح نہیں اختلاج ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ اور عورت کی اگلی شرم گاہ سے ہوا کا نکلنا ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اگر عورت مفضات ہے یعنی سبیلین کے درمیان کا پردہ پھٹ گیا ہے یا اس میں سوراخ ہو گیا ہے تو آگے سے ہوا نکلنے سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گی اس لئے کہ احتمال ہے کہ وہ پیچھے کی ہوا ہو جو آگے سے نکلی ہو اور اگر عورت تندرست ہے تو ناقض وضوء نہیں، کیونکہ وہ اختلاج ہے ریح نہیں۔ اور ابن المبارکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کی اگلی شرم گاہ سے نکلنے والی ریح بہر صورت ناقض وضوء ہے۔

بابُ الوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

نیند سے وضوء ٹوٹنے کا بیان

نیند فی نفسہ ناقض وضوء نہیں بلکہ لغیرہ ناقض ہے۔ نیند سے خروج ریح کا احتمال پیدا ہوتا ہے، سونے کی حالت میں بدن کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، پس مبرز کی بندش بھی ڈھیلی پڑ جاتی ہے اور ریح نکل جاتی ہے اس احتمال کی وجہ سے نیند کو ناقض وضوء قرار دیا گیا ہے۔

مذاہبِ فقہاء:

۱- حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کی حالتوں (قیام، قعود، رکوع اور سجود) میں سے کسی حالت پر سو جائے تو وضوء نہیں ٹوٹتی۔ خواہ نماز میں سوئے یا نماز سے باہر۔ اسی طرح چارزانو بیٹھ کر سونے سے بھی وضوء نہیں ٹوٹتی، جبکہ اس نے کسی چیز سے ٹیک نہ لگا رکھی ہو اور لیٹ کر سونے سے یا کسی چیز سے ٹیک لگا کر سونے سے وضوء ٹوٹ جاتی ہے۔

۲- اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر نیند گہری ہو تو وضوء ٹوٹ جاتی ہے، جیسے سوتے ہوئے خواب نظر آیا یا جسم کا پچھلا حصہ زمین سے اٹھ گیا تو وہ گہری نیند ہے اور ناقض وضوء ہے۔

۳- اور اسحاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جب نیند عقل پر غالب آ جائے یعنی انسان بے خبر ہو جائے تو وضوء ٹوٹ جاتی ہے، خواہ کسی حالت میں سوئے۔

حدیثیں: اس باب میں امام ترمذیؒ نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں۔ ہم ایک تیسری حدیث بھی ذکر کرتے ہیں:

حدیث (۱): ابن عباس رضی اللہ عنہما ایک مرتبہ نبی ﷺ کی رات کی عبادتیں دیکھنے کے لئے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر ٹھہر گئے۔ رات میں نبی ﷺ اٹھے اور وضوء کر کے تہجد پڑھنے لگے، ابن عباسؓ بھی اٹھے اور وضوء کر کے نبی ﷺ کی بائیں طرف کھڑے ہو گئے۔ آپؐ نے ان کو دائیں طرف لے لیا، نماز میں آپؐ کو سجدہ میں نیند آ جاتی تھی یہاں تک کہ خراٹے نکلنے لگتے تھے۔ نماز کے بعد ابن عباسؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ نماز میں سو گئے تھے۔ آپؐ نے جواب دیا: نماز میں سونے سے وضوء نہیں ٹوٹتی، کروٹ پر لیٹ کر سوئے تب وضوء ٹوٹتی ہے، کیونکہ اس صورت میں بدن کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

حدیث (۲): حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ صحابہ عشاء کی نماز کے لئے آتے تھے تو بیٹھے بیٹھے سوتے تھے، پھر اٹھتے تھے اور نماز پڑھتے تھے اور وضوء نہیں کرتے تھے۔

حدیث (۳): نبی ﷺ تہجد کی چار رکعتیں پڑھ کر لیٹ کر سو جاتے تھے پھر اٹھ کر دوسری چار رکعتیں پڑھتے تھے، پھر لیٹ جاتے تھے پھر اٹھ کر وتر ادا فرماتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ آپ وتروں

سے پہلے جو لیٹتے ہیں تو آپ کو نیند آجاتی ہے، میں خراٹے سنتی ہوں، یعنی پھر آپ نئی وضوء کئے بغیر وتر ادا فرماتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اے عائشہ! میری آنکھیں سوتی ہیں میرا دل نہیں سوتا (بخاری حدیث ۱۱۴۷)

تشریح:

۱- پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ نیند مطلقاً ناقض وضوء نہیں، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز میں سو جائے، خواہ کسی حالت میں سو جائے تو اس سے بھی وضوء نہیں ٹوٹتی، اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کی ہیئت میں اگرچہ نماز سے باہر سو جائے تو بھی وضوء نہیں ٹوٹتی، اسی طرح چارزانو بیٹھ کر سونے سے بھی وضوء نہیں ٹوٹتی۔ وضوء اس وقت ٹوٹتی ہے جب لیٹ کر سوئے، خواہ چت لیٹے یا کروٹ پر، اسی طرح جب ایسی حالت میں لیٹے جس حالت میں جوڑ ڈھیلے پڑتے ہیں۔ جیسے: کسی ایسی چیز سے ٹیک لگا کر سونا کہ اگر وہ ٹیک ہٹادی جائے تو آدمی گر پڑے، اسی طرح عورت سجدہ کی حالت میں سو جائے تو وضوء ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ اس حالت میں بھی جوڑ ڈھیلے پڑتے ہیں اور مردوں کے سجدہ کرنے کی جو ہیئت ہے اس میں سوئے تو وضوء نہیں ٹوٹے گی۔

۲- اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثوں میں جو نبی ﷺ نے ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کو وہ بات بتائی ہے جو اس کے لائق ہے اور موقع کے مناسب ہے۔ ابن عباسؓ کی روایت میں واقعہ سجدہ میں سونے کا ہے، اس لئے آپ نے مسئلہ بتایا کہ اس حالت میں سونے سے وضوء نہیں ٹوٹتی۔ لیٹ کر سونے سے وضوء ٹوٹتی ہے۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث میں لیٹ کر سونے کا واقعہ ہے اس لئے ان کو یہ مسئلہ بتایا کہ انبیاء کی نیند ناقض وضوء نہیں، کیونکہ وہ غافل نہیں سوتے ان کی صرف آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں سوتا، جیسے ہم لیٹ کر آنکھیں بند کرلیں اور نیند نہ آئے تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹتی، کیونکہ اس حالت میں اگر ہوا نکلے گی تو ہمیں احساس ہوگا، اسی طرح انبیاء کو سونے کی حالت میں بھی احساس ہوتا ہے اس لئے ان کا لیٹ کر سونا بھی ناقض وضوء نہیں۔

[۵۷-] باب الوضوء من النوم

[۸۱-] حدثنا إسماعيلُ بنُ مُوسٰى، وهنَّادٌ، ومُحمدُ بنُ عُبَيْدِ المُحَارِبِيُّ المَعْنٰى وَاحِدٌ، قَالُوْا: نا عبدُ السَّلَامِ بنُ حَرْبٍ، عن أبي خَالِدٍ الدَّالَانِيِّ، عن قَتَادَةَ، عن أبي العَالِيَةِ، عن ابنِ عَبَّاسٍ أَنَّه رَأَى النبيَّ صلى الله عليه وسلم نَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ حَتّٰى غَطَّ أَوْ نَفَخَ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّيْ فَقُلْتُ: يارسولَ الله! إِنَّكَ قَدْ نِمْتَ؟ قَالَ: "إِنَّ الْوُضُوْءَ لَايَجِبُ إِلَّا عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ"

قال أبو عيسى: وأبو خَالِدٍ: اسْمُهُ يَزِيْدُ بنُ عبدِ الرحمٰنِ.

وفي الباب: عن عائشةَ وابنِ مسعودٍ وأبي هريرة.

[۸۲-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا يحيىَ بنُ سَعِيدٍ، عن شُعْبَةَ، عن قَتَادَةَ، عن أنسِ بنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أصحابُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم يَنَامُوْنَ ثُمَّ يَقُوْمُوْنَ فَيُصَلُّوْنَ وَلاَ يَتَوَضَّؤُوْنَ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وسمِعتُ صَالِحَ بنَ عبدِ اللهِ يَقُوْلُ: سَأَلْتُ ابنَ المبَارَكِ عَمَّنْ نَامَ قَاعِدًا مُعْتَمِدًا؟ فَقَالَ: لاَوُضُوْءَ عَلَيْهِ.

وقَد روى حديثَ ابنِ عَباسٍ سَعِيدُ بنُ أبي عَرُوْبَةَ عن قَتَادَةَ عن ابنِ عباسٍ قَولَهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْهِ أَبَا العَالِيَةِ، وَلَمْ يَرْفَعْهُ.

وَاختَلَفَ العُلَمَاءُ في الوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ: فَرَأىٰ أَكْثَرُهُمْ أَنَّهُ لاَيَجِبُ عَلَيْهِ الوُضُوْءُ إِذَا نَامَ قَاعِدًا أوْقَائِمًا، حَتّٰى يَنَامَ مُضْطَجِعًا، وبه يقولُ الثَّوْرِيُّ وابنُ المباركِ وأحمدُ.

وقال بَعْضُهم: إِذَا نامَ حَتّٰى غَلَبَ عَلىٰ عَقْلِهِ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ، وبه يقولُ إسحاقُ.

وقال الشَّافعيُّ: مَن نَامَ قَاعِدًا فَرَأَى رُؤْيَا، أوْ زَالَتْ مَقْعَدَتُهُ لِوَسَنِ النَّوْمِ فَعَلَيْهِ الوُضُوْءُ.

ترجمہ: (حدیث کا ترجمہ اوپر آ گیا، ابن عباس کی اس حدیث میں ایک راوی ابو خالد دالانی ہے) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابو خالد کا نام یزید بن عبد الرحمٰن ہے (یہ کوفہ کے رہنے والے تھے، سچے تھے۔ مگر غلطیاں بہت کرتے تھے) (حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا ترجمہ بھی اوپر گیا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے اور صالح کہتے ہیں: میں نے ابن المبارک سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو بیٹھے ہوئے بدن کا پچھلا حصہ زمین پر جمائے ہوئے سو جائے؟ تو انھوں نے فرمایا: اس کی وضوء نہیں ٹوٹتی —— امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ابن عباس کی مذکورہ حدیث کی ابو خالد دالانی کی سند کے علاوہ ایک اور سند بھی ہے۔ سعید بن ابی عروبہ: قتادہ سے، وہ ابن عباس سے ان کا قول روایت کرتے ہیں۔ اور وہ سند میں ابو العالیہ کا ذکر نہیں کرتے نہ وہ حدیث کو مرفوع کرتے ہیں (بلکہ ابن عباس پر موقوف کرتے ہیں یعنی ان کا قول بتاتے ہیں) —— اور سونے سے وضوء میں علماء مختلف ہیں: اکثر کی رائے یہ ہے کہ اس پر وضوء واجب نہیں، جب بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہوئے سوئے، تا آنکہ لیٹ کر سوئے، یہ ثوری ابن المبارک اور امام احمد کی رائے ہے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں: جب کوئی ایسا سویا کہ اس کو بھان نہیں رہا تو اس پر وضوء واجب ہے۔ یہ امام اسحاق کی رائے ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا: جو شخص بیٹھے ہوئے سویا پس اس نے کوئی خواب دیکھا یا اس کے جسم کا پچھلا حصہ اونگھ کی وجہ سے زمین سے اٹھ گیا تو اس پر وضوء واجب ہے۔

تشریح: انبیاء کی صرف آنکھیں سوتی ہیں دل نہیں سوتا یہ مطلقاً نہیں ہے، خاص احوال کی بات ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نیند کو سُبات (راحت کی چیز) بنایا ہے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب گہری نیند سوئے۔ چنانچہ نبی ﷺ

نے کبھی تہجد کے وقت اٹھ کر وضوء کئے بغیر نماز نہیں پڑھی، ہاں تہجد کے وقفوں میں جو آپ لیٹ کر سوتے تھے تو اٹھ کر نئی وضوء کئے بغیر نماز آگے جاری رکھتے تھے۔

اس کی نظیر نبی ﷺ کا پیچھے دیکھنا ہے۔ آگے دیکھنا تو فطری تھا اور پیچھے دیکھنا بطور معجزہ تھا اور معجزہ نبی کے اختیار میں نہیں ہوتا، جب اللہ تعالیٰ چاہیں ظاہر ہوتا ہے۔ پس ہمیشہ آپ پیچھے نہیں دیکھتے تھے! اسی طرح انبیاء کی نیند بھی بعض حالات میں ناقض وضوء نہیں، ہر حال کی یہ بات نہیں واللہ اعلم۔

بَابُ الوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضوء کا حکم

یہ یکے بعد دیگرے دو باب ہیں، پہلے باب کا ماحصل یہ ہے کہ مامَسَّتِ النار کی مزاولت سے یعنی جو چیز آگ پر پکی ہو اس کے کھانے پینے سے وضو ٹوٹ جاتی ہے۔ اور دوسرے باب میں اس سے وضو نہ ٹوٹنے کا بیان ہے۔ نبی ﷺ، خلفائے راشدین اور اکثر صحابہ آگ پر تیار کی ہوئی چیز کھاتے پیتے تھے، پھر نماز پڑھتے پڑھاتے تھے، اور نئی وضو نہیں کرتے تھے۔ اس مسئلہ میں پہلے تھوڑا اختلاف تھا۔ اب وضو نہ ٹوٹنے پر امت کا اجماع ہے۔ پہلے باب میں جو حدیثیں ہیں وہ قولی ہیں اور دوسرے باب کی تمام حدیثیں فعلی ہیں۔ اور وہ سب اعلیٰ درجہ کی ہیں۔ علماء نے ان میں تطبیق دینے کے لئے مختلف راہیں اختیار کی ہیں۔

① —— پہلے باب کی حدیثیں منسوخ ہیں اور دوسرے باب کی ناسخ، یعنی نبی ﷺ کی زندگی کے دو دور ہیں: پہلے آپ مامست النار سے وضو فرماتے تھے، پھر آپ کا عمل بدل گیا۔ دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: وہ فرماتے ہیں: كان آخِرُ الأَمْرَيْنِ مِن رَّسُولِ الله صلى الله عليه وسلم تَرْكَ الوضوء مما غيَّرتِ النار یعنی نبی ﷺ کے دو عملوں میں سے آخری عمل مامست النار سے وضو نہ کرنے کا ہے (ابوداؤد ا: ۲۵) معلوم ہوا کہ جن حدیثوں میں مامست النار کی مزاولت سے وضو کرنے کا حکم ہے وہ پہلے کی روایات ہیں اور منسوخ ہیں۔

مگر اس تطبیق پر اطمینان نہیں، کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میں اَمرین سے نبی ﷺ کی زندگی کے جو دو دور مراد لئے گئے ہیں یہ تفسیر متعین نہیں ہے، ممکن ہے یہ حدیث ایک تفصیلی واقعہ کا اختصار ہو۔ تفصیلی واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی ﷺ اور شیخین یعنی ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما ابو الہیثم بن تیہان انصاری رضی اللہ عنہ کے کھجوروں کے باغ میں تشریف لے گئے، انھوں نے مہمانوں کے لئے بکری کا گوشت بنایا۔ نبی ﷺ نے اور صحابہ نے گوشت کھایا اور تازہ کھجوریں بھی کھائیں۔ جب ظہر کا وقت آیا تو سب نے وضو کی اور نماز پڑھی۔ نماز کے بعد سب حضرات بیٹھ گئے، باتیں ہوتی رہیں، عصر سے پہلے بکری کے وہ حصے جو تفکہ کے طور پر کھائے جاتے ہیں لائے گئے۔ سب نے

کھایا، پھر سب نے نئی وضو کئے بغیر عصر کی نماز پڑھی۔ یہ جو ایک دن میں دو معاملے پیش آئے ہیں یعنی ظہر کی نماز وضو کر کے پڑھی اور عصر کی نماز نئی وضو کئے بغیر پڑھی: أمرین سے یہ دونوں باتیں مراد ہوسکتی ہیں۔ پس اس حدیث (کان آخر الأمرین) کو دلیل نسخ بنانا درست نہیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ ماست النار سے وضو کا حکم بعد میں آیا ہو۔

② ـــــ پہلے باب کی حدیثیں معمول بہ ہیں اور امر استحباب کے لئے ہے، یعنی ماست النار کی مزاولت سے وضو کرنا مستحب ہے، یہ توجیہ بھی عام طور پر پسند نہیں کی گئی۔ اور کسی فقہ میں اس کو مستحب نہیں لکھا۔ علاوہ ازیں حدیث کے راوی (حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ) وجوب مراد لے رہے ہیں، پس اس توجیہ میں راوی کا تخطیہ لازم آئے گا۔

③ ـــــ حضرت الاستاذ علامہ بلیاوی قدس سرہ نے فرمایا کہ جن حدیثوں میں ماست النار سے وضو کا حکم ہے وہ خواص امت کے لئے ہے اور خواص امت وہ ہیں: جن کا ذہن مسبب سے سبب کی طرف منتقل ہوتا ہے، ان کو ماست النار کی مزاولت سے وضو کرنی چاہئے اور دوسرے باب کی حدیثوں میں عام مسلمانوں کے لئے مسئلہ بیان کیا ہے کہ نئی وضو واجب نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جتنے مسببات ہیں ان کے ظاہری اسباب ہیں۔ کھانے سے شکم سیر ہوتا ہے، پینے سے سیراب ہوتا ہے، آگ میں پڑنے سے جلتا ہے۔ یہ ظاہری اسباب ہیں۔ دوسرے حقیقی اسباب ہیں: اور وہ اللہ کی صفات ہیں، یہ سارا جہاں اللہ کی صفات کا مظہر ہے۔ جہنم اللہ کی صفت غضب کا مظہر ہے، اور جہنم کا مظہر اس دنیا کی آگ ہے۔ پس جو شخص خواصِ امت میں سے ہے جب وہ چائے پیئے گا تو اس کا ذہن فوراً گرم چائے سے آگ کی طرف منتقل ہوگا اور آگ سے جہنم کی طرف اور جہنم سے اللہ کی صفت غضب کی طرف اور جب ذہن اللہ کی صفت غضب کی طرف منتقل ہوگیا تو اب اس کو اس حال میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے بلکہ اُسے چاہئے کہ وضو کرے تاکہ پانی سے اس کا ذہن جنت کی طرف منتقل ہو اور جنت سے اللہ کی صفت رحمت کی طرف۔ پھر جب ذہن اللہ کی صفت رحمت کی طرف منتقل ہوگیا تو اب نماز پڑھنے کے لئے کھڑا ہو۔

④ ـــــ ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ماست النار کی روایت میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا۔ اور دوسرے باب کی روایات میں جو وضو کی نفی ہے اس سے وضو شرعی کا عدم وجوب مراد ہے (اس توجیہ کی تفصیل آگے آرہی ہے)

حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو ضروری ہے چاہے وہ سوکھے ہوئے دودھ کا ٹکڑا ہو۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے سوال کیا: ''اگر ہم بدن میں تیل لگائیں یا گرم پانی سے وضو کریں تو کیا حکم ہے؟'' یعنی خارجی استعمال کا کیا حکم ہے؟ یہ ایک مشکل سوال تھا۔ اگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جواب دیتے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتی اور گرم پانی سے وضو جائز ہے تو ابن عباسؓ عرض کرتے کہ داخلی استعمال کا بھی

یہی حکم ہونا چاہئے۔ اور اگر دوسرا جواب دیتے تو اس کی دلیل پیش کرنا مشکل ہو جاتا، اس لئے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو ڈانٹ دیا کہ جب ہم نبی ﷺ کی حدیث بیان کریں تو تم عقلی گھوڑے نہ دوڑایا کرو!

ایک موقع پر یہی اعتراض حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی کیا تھا۔ ابن عباسؓ تو چھوٹے تھے اس لئے ان کو ڈانٹ کر خاموش کر دیا، لیکن ابن عمرؓ علم وفضل میں ان کے ہم پلہ بلکہ بڑھ کر تھے۔ ان کو ڈانٹ کر خاموش نہیں کیا جا سکتا تھا اس لئے ان کو یہ جواب دیا کہ: ''آپ قریشی ہیں اور میں دَوسی ہوں'' ابن عمرؓ سمجھ گئے اور فرمایا کہ اچھا آپ اللہ پاک کے ارشاد: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ﴾ کے تحت پناہ لے رہے ہیں؟! (سورۃ الزخرف آیت ۵۸) یہ آیت کفار قریش کے بارے میں ہے کہ وہ جھگڑالو قوم ہے ان سے ٹکر لینا اور پنجہ آزمائی کرنا آسان نہیں (یہ روایت طحاوی میں ہے)

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ان دونوں حضرات نے جو اعتراض کیا ہے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں، اس کے باوجود دونوں نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو جھوٹا نہیں بتلایا۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی حدیث صحیح ہے مگر راوی اس سے جو مسئلہ مستنبط کر رہا ہے اس سے ان حضرات کو اتفاق نہیں۔

فائدہ: الوضوء مِمَّا مَسَّتِ النارُ میں مجاز بالحذف ہے۔ مِن سے پہلے واجبٌ اور ما سے پہلے مُزاولةٌ اور النار سے پہلے عائد محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے: الوضوء واجبٌ من مُزَاوَلَةِ مَامَسَّتْهُ النارُ. یعنی وضو واجب ہے ان چیزوں کو استعمال کرنے سے جن کو آگ نے چھویا ہے۔ چونکہ مزاولۃ (استعمال کرنا) أکل (کھانے پینے) سے عام ہے اس لئے یہ حکم ان تمام چیزوں کو شامل ہوگا جو آگ پر تیار کی گئی ہیں خواہ ان کا داخلی استعمال کیا جائے یا خارجی۔ جیسے: گرم پانی سے وضو کرنا اور مُقَطَّط: تیل یعنی آگ پر پکا کر خوشبودار کیا ہوا تیل، سر میں یا بدن میں لگانا —— ولو من ثَوْرِ أَقِطٍ میں لو وصلیہ ہے اور اس کے ساتھ واو ضرور آتا ہے۔ اور اس کا ترجمہ ''چاہے'' اور ''اگرچہ'' ہوتا ہے۔ الثور کے ایک معنی بیل کے بھی ہیں دوسرے معنی ہیں: ٹکڑا۔ یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ اور أقط سوکھائے ہوئے دودھ کو کہتے ہیں اس کا عربوں میں رواج ہے، وہ دودھ کو پھاڑتے ہیں پھر اس کو سوکھاتے ہیں اور کھاتے ہیں (۱) لوگ اس کا ترجمہ پنیر بھی کرتے ہیں۔ شاید حدیث میں یہ مراد نہیں۔

[۵۸-] بابُ الوضوءِ مما غَيَّرَتِ النار

[۸۳-] حَدَّثَنَا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن مُحمدِ بنِ عَمْرٍو، عن أبي سَلَمَةَ، عن أبي هريرةَ قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "الوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقِطٍ" قَالَ:

(۱) لسان العرب میں ہے: الأَقِطُ: شيئٌ يُتَّخَذُ من اللبن المَخِيْضِ، يُطْبَخُ ثم يُتْرَكُ حتى يَمْصُلَ: اقط: ایک چیز ہے جو بلائے ہوئے دودھ سے بنائی جاتی ہے، پھر پکایا جاتا ہے یہاں تک کہ اس کا پانی ٹپک جاتا ہے ۱۲

فَقالَ لَه ابنُ عَبّاسٍ: أَنَتَوضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَنَتَوضَّأُ مِن الحَمِيْمِ؟ فَقال أبو هريرة: يا ابنَ أَخِيْ! إِذَا سَمِعْتَ حَدِيْثًا عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم فَلَا تَضرِبْ لَهُ مَثَلًا!

وفي البابِ: عن أُمِّ حَبِيْبَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَزَيْدِ بنِ ثَابِتٍ، وأبي طَلْحَةَ، وأبي أيوبَ، وأبي مُوسىٰ.

قال أبوعيسى: وَقَدْ رَأَىٰ بَعْضُ أهلِ العِلْمِ الوُضُوْءَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ، وأَكْثَرُ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابعينَ ومَنْ بَعْدَهُمْ عَلىٰ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ.

ترجمہ: ان چیزوں سے وضو کے واجب ہونے کا بیان جن کو آگ نے بدل دیا ہے یعنی وہ آگ پر پکائی گئی ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض علماء (جیسے ابو ہریرہ اور ابن المنذر وغیرہ) نے وضو کو واجب کہا ہے ان چیزوں سے جن کو آگ نے بدل دیا ہے، اور اکثر صحابہ وتابعین اور بعد کے علماء کی رائے یہ ہے کہ ما غیرت النار سے وضو واجب نہیں (اور حدیث میں قال: فقال ابن عباس کا مرجع ابو سلمہ ہیں)

بابٌ في تَرْكِ الوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

یہ اوپر والے باب کا مقابل باب ہے اور اس میں جمہور کی دلیل ہے اور باب کی حدیث میں اگرچہ ابن عقیل ہیں جو کمزور راوی ہیں مگر چونکہ ان کے متابع محمد بن المنکدر موجود ہیں اس لئے روایت صحیح ہے۔ علاوہ ازیں باب میں دوسری بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں۔

[۵۹-] باب في تَرْكِ الوضوءِ مما غيرت النار

[۸۴-] حَدَّثَنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ مُحمدِ بن عَقيلٍ، سَمِعَ جابرًا قَالَ سفيان: وحدثنا محمدُ بن المُنكَدِر، عن جابرٍ قال: خَرَجَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وَأَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ الأنصارِ فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَأَكَلَ وَأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطَبٍ، فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّأَ لِلظُّهْرِ وَصَلّٰى، ثُمَّ انصَرَفَ، فَأَتَتْهُ بِعُلَالَةٍ مِنْ عُلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ ثُمَّ صَلَّى العَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

وفِي البابِ: عن أبي بَكْرٍ الصِّدِّيْقِ، وَلَا يَصَحُّ حَدِيْثُ أبي بَكْرٍ في هٰذا مِن قِبَلِ إِسْنَادِهِ إِنَّمَا رَوَاهُ حُسَامُ بنُ مِصَكٍّ، عنِ ابنِ سِيْرِيْنَ، عن ابنِ عباسٍ، عن أبي بكرٍ الصديقِ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالصَّحِيْحُ إِنَّمَا هُوَ عَنِ ابنِ عباسٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، هٰكَذَا رَوَاهُ الحُفَّاظُ؛ وَرُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عن ابنِ سِيْرِيْنَ عن ابنِ عَبَّاسٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وَرَوَاهُ عَطَاءُ بنُ يَسَارٍ، وعِكْرِمَةُ، ومُحمدُ بنُ عَمْرِو بنِ عَطَاءٍ، وعَلِيُّ بنُ عبدِ اللّٰهِ بنِ عَبَّاسٍ، وغَيْرُ

وَاحِدٍ عن ابنِ عباسٍ، عن النبیِّ صلی الله علیه وسلم وَلَمْ یَذْکُرُوْا فِیْهِ، عَنْ أبی بکرٍ الصِّدیق وهٰذا أَصَحُّ.

وفِی البابِ: عَنْ أبی هُرَیرةَ، وابنِ مسعودٍ، وأبی رافعٍ، وأُمِّ الْحَکَمِ، وعَمْرِو بنِ أُمَیَّةَ وَأُمِّ عَامِرٍ وَسُوَیْدِ بنِ النُّعْمَانِ، وَأُمِّ سَلَمَةَ.

قال أبو عیسی: والعَمَلُ علی هٰذا عند أکثرِ أهلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبیِّ صلی الله علیه وسلم، وَالتَّابعینَ ومَن بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفیانَ وابنِ المُبَارَكِ والشافعیِّ وأحمدَ وإسحاق: رَأَوْا تَرْكَ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وهٰذَا آخِرُ الأَمْرَیْنِ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی الله علیه وسلم، وَکَأَنَّ هٰذا الحدیثَ نَاسِخٌ لِلْحَدِیْثِ الأَوَّلِ: حَدِیْثِ الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.

ترجمہ: ان چیزوں سے وضو نہ کرنے کا بیان جن کو آگ نے بدل ڈالا ہے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: نبی ﷺ ایک انصاری عورت کے گھر تشریف لے گئے اور میں آپؐ کے ساتھ تھا، آپؐ اس انصاری خاتون کے گھر پہنچے اس خاتون نے آپؐ کے لئے بکری ذبح کی۔ آپؐ نے تناول فرمایا، پھر اس عورت نے تازہ کھجوروں کی ایک تھال آپؐ کے روبرو پیش کی، پس آپؐ نے اس میں سے (بھی) کھایا۔ پھر آپؐ نے وضو کر کے ظہر پڑھی پھر آپ لوٹ آئے۔ تو اس خاتون نے بکری کا باقی ماندہ جو تفکہ کے طور پر کھایا جاتا ہے پیش کیا۔ آپ نے تناول فرمایا، پھر آپ نے عصر کی نماز پڑھی اور نئی وضو نہ کی ——— اور باب میں حضرت ابو بکر صدیق کی حدیث ہے۔ اور اس کی سند صحیح نہیں۔ اس حدیث کو ابن سیرین سے صرف حسام بن مصک روایت کرتا ہے، وہ ابن عباس سے، وہ ابو بکر صدیقؓ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں (اور حسام بن مصک ضعیف راوی ہے) اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ ابن عباس کی روایت ہے، نبی ﷺ سے (یعنی حسام نے جو ابو بکر صدیق کا واسطہ بڑھایا ہے وہ صحیح نہیں) اس حدیث کو بڑے محدثین نے اسی طرح روایت کیا ہے (اس کی تفصیل یہ ہے: اور ابن سیرین سے یہ حدیث متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے، وہ ابن عباس سے، اور وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ اور اس کو عطاء بن یسار، عکرمہ، محمد بن عمرو اور علی بن عبداللہ وغیرہ ابن عباس سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ اور ان حضرات نے اس حدیث کی سند میں ابو بکر صدیق کا تذکرہ نہیں کیا اور یہی زیادہ صحیح ہے۔ اور باب میں ابو ہریرہ الی آخرہ کی حدیثیں بھی ہیں (چونکہ وفی الباب میں ایک حدیث کا حوالہ دینے کے بعد اس کی سند پر بحث شروع کر دی تھی اور طویل فاصلہ ہو گیا تھا اس لئے وفی الباب مکرر لائے ہیں، یعنی یہ ایک باب میں دو مرتبہ وفی الباب لانا نہیں ہے)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس پر اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء، مثلاً: سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا عمل ہے۔ یہ حضرات ماست النار کی مزاولت سے وضو واجب نہیں کہتے۔ اور یہی نبی

ﷺ کا آخری عمل ہے۔ گویا یہ حدیث پہلے باب کی حدیث کے لئے جو مامست النار کی مزاولت سے وضو واجب ہونے پر دلالت کرتی ہے ناسخ ہے (کَأَنَّ: گویا: توجیہ کے ضعف پر دلالت کرتا ہے)

تشریح:

۱- اس حدیث میں تحویل ہے اور علامت تحویل لکھی ہوئی نہیں ہے۔ تحویل کبھی مصنف کی طرف سے ہوتی ہے اس کی بہت سی مثالیں گذر چکی ہیں، اور کبھی سند کے بیچ سے اوپر کی طرف ہوتی ہے۔ یہاں یہی صورت ہے۔ ابن عیینہ دو سندوں سے یہ روایت بیان کرتے ہیں: (۱) عن ابن عقیل، عن جابر (۲) عن محمد بن المنکدر، عن جابر تحویل کی اس دوسری صورت میں ح لکھنے کا معمول نہیں۔

۲- وفی الباب میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث کا حوالہ ہے۔ یہ حدیث مسند ابویعلی اور مسند بزار میں ہے۔ وہاں سے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے مجمع الزوائد (۱:۲۵۱) میں نقل کی ہے اور فرمایا ہے کہ اس حدیث کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کی سند غیر محفوظ ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں ہے، بلکہ حضرت ابن عباس کی حدیث ہے۔ ابوبکرؓ کا نام صرف حسام بن مصک بڑھاتا ہے اور وہ ضعیف راوی ہے۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس کو تقریباً متروک کہا ہے (تقریب ص:۱۵۷) اور اس سند کے غیر محفوظ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابن سیرین کے دوسرے تلامذہ جو حفظ واتقان میں اعلی درجہ کے ہیں، وہ ابن عباس پر سند روک دیتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کا تذکرہ نہیں کرتے۔

فائدہ: اس باب میں دو باتیں خاص توجہ طلب ہیں۔ اور دونوں امام ترمذیؒ کی عادت (طریقہ) سے متعلق ہیں:

۱- امام ترمذیؒ کبھی وفی الباب کی کسی حدیث کی سند پر ''ہوائی بحث'' کرتے ہیں۔ اور وہ بحث عام طور پر وفی الباب کی فہرست مکمل کرنے کے بعد کرتے ہیں۔ جیسے: باب (۴) میں زید بن ارقم کی حدیث کی سند پر کلام کیا ہے، مگر کبھی وفی الباب کی فہرست مکمل ہونے سے پہلے ہی بحث شروع کر دیتے ہیں، جیسے: یہاں کیا ہے، آگے بھی کبھی ایسا کریں گے اس کا خیال رکھنا چاہئے۔

۲- سند کی بحث میں کبھی ایک بات اولاً مختصر بیان کرتے ہیں، پھر اس کی تفصیل کرتے ہیں، اور انداز ایسا ہوتا ہے کہ قاری کو غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ یہ امام صاحب کوئی نئی بات بیان کر رہے ہیں، حالانکہ وہ پہلی ہی بات کی تفصیل ہوتی ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی کیا ہے۔ پہلے فرمایا: ھکذا رواہ الحفاظ یعنی تمام ثقہ روات سند کے آخر میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا تذکرہ نہیں کرتے۔ پھر آگے اسی کی تفصیل کی ہے، اور عطاء بن یسار وغیرہ حفاظ کی اسانید بیان کی ہیں کہ وہ حضرت ابوبکرؓ کا تذکرہ نہیں کرتے۔

بابُ الوُضُوْءِ مِن لُحُوْمِ الإبِلِ

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا حکم

یہ مستقل مسئلہ ہے یا اوپر والے مسئلہ سے اس کا تعلق ہے؟ امام احمد اور اسحاق بن راہو یہ رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مستقل مسئلہ ہے۔ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹ جاتی ہے، خواہ پکا ہوا گوشت کھائے یا کچا۔ ان کی دلیل باب کی حدیث ہے، نبی ﷺ سے اونٹ کے گوشت کے بارے میں پوچھا گیا؟ آپؐ نے فرمایا: اس سے وضو کرو، اور بکری کے گوشت کے بارے میں پوچھا گیا؟ تو آپؐ نے فرمایا: اس سے وضوء مت کرو۔ امام احمد اور امام اسحاق بن راہو یہ رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نبی ﷺ نے اونٹ کے گوشت سے وضو کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے وہ ناقض وضو ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اونٹ کا بھیجا، کلیجی، تلی، گردہ، دل، یا اوجھڑی کھائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتی، کیونکہ ان چیزوں پر لحم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وضو صرف گوشت کھانے سے ٹوٹتی ہے۔

دیگر تمام ائمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتی، اونٹ کے گوشت سے بھی وضو نہیں ٹوٹتی، اونٹ کے گوشت کے ناقض وضو ہونے کی کوئی ایسی صریح دلیل موجود نہیں جس میں تاویل نہ ہو سکے، گویا عدم دلیل ہی جمہور کی دلیل ہے۔

باب کی روایت جو امام احمد کا مستدل ہے جمہور نے اس کی متعدد توجیہیں کی ہیں:

(۱) جب مامست النار والی حدیث منسوخ ہوگئی تو یہ حدیث بھی منسوخ ہوگئی، کیونکہ اونٹ کا گوشت پکا ہوا ہی کھایا جاتا ہے۔

(۲) یہ حکم خواصِ امت کے لئے ہے —— مگر یہ دونوں توجیہیں محل نظر ہیں اس لئے کہ اس صورت میں اونٹ اور بکری کے گوشت کے درمیان فرق کرنا بے معنی ہو جاتا ہے۔

(۳) یہ حکم استحبابی ہے، مگر سوال پیدا ہوگا کہ تینوں ائمہ کی فقہوں میں یہ مسئلہ کیوں مذکور نہیں؟

(۴) وضو کی دو قسمیں ہیں: وضو شرعی اور وضو لغوی۔ وضو شرعی: نماز والی وضو ہے اور وضو لغوی ہاتھ منہ دھونے کو کہتے ہیں۔ یہاں یہی معنی مراد ہیں۔ چونکہ اونٹ کا گوشت چکنا ہوتا ہے اس کو کھانے کے بعد اگر اچھی طرح ہاتھ منہ نہ دھوئے جائیں تو عفونت باقی رہتی ہے۔ اس لئے نبی ﷺ نے وضو کا یعنی ہاتھ منہ دھونے کا حکم دیا، اور بکری کے گوشت میں چکناہٹ کم ہوتی ہے اس لئے اس کے کھانے کے بعد ہاتھ منہ دھونا ضروری نہیں، جی چاہے تو دھوئے نہ چاہے تو نہ دھوئے (۱)

(۱) عرب مسالا دار گوشت نہیں کھاتے تھے صرف گوشت بھون کر کھاتے تھے، نمک بھی بہت کم لگاتے تھے۔ اس طریقہ سے ←

اوراس توجیہ کی تائید اس حدیث مرفوع سے ہوتی ہے: بَرَکۃُ الطعام الوضوءُ قبلَه والوضوءُ بعدَه (مشکوۃ حدیث ۴۲۰۸ کتاب الاطعمۃ) اس حدیث میں وضو سے بالاجماع وضولغوی یعنی ہاتھ منہ دھونا مراد ہے، دوسری حدیث: حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی ہے۔وہ نبی ﷺ کے مہمان بنے اور نبی ﷺ کے ساتھ کھانا کھایا، جب کھانے سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے پانی منگوایا اور ہاتھوں کو دھویا اور فرمایا: یا عِکْراشُ! هذا الوضوءُ مما غیرتِ النار: اے عکراش! ماست النار سے جو وضوء ہے وہ یہ ہے (مشکوۃ حدیث ۴۲۲۳ کتاب الاطعمۃ)

یہ توجیہ سب سے اچھی ہے اس سے اس باب کی حدیث کا اور باب (۵۸) کی حدیثوں کا حل نکل آتا ہے کہ ان میں وضوشرعی مراد نہیں بلکہ وضولغوی مراد ہے۔مگر میں نے یہ توجیہ سب سے آخر میں اس لئے بیان کی ہے کہ اس میں صحابہ کا تخطیہ لازم آتا ہے، جو صحابہ حدیث: توضؤا مما مست النار: بیان کرتے تھے وہ وضوشرعی مراد لیتے تھے۔ان پر اعتراض ہوگا کہ کیا وہ اپنی حدیث کو سمجھے نہیں تھے؟ یہ ایک ایسی سخت بات ہے جس کی جلدی سے کوئی ہمت نہیں کرسکتا۔حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے تو ایسی جگہوں کے لئے ایک ضابطہ بنایا ہے کہ: العبرة بما رَوی لابما رأی: راوی کی روایت کا اعتبار ہے، اس نے روایت کا جو مطلب سمجھا ہے اس کو لینا ضروری نہیں۔مجتہد اگر روایت کا دوسرا مطلب سمجھتا ہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔یعنی امام شافعی رحمہ اللہ نے دو چیزیں الگ کردیں: ایک نقلِ روایت، دوسری: فہم روایت۔اول حجت ہے اور ثانی حجت نہیں، کیونکہ اس کا تعلق اجتہاد سے ہے۔اور باب اجتہاد میں صحابی اور غیر صحابی ان کے نزدیک یکساں ہیں، ان کا قول معروف ہے: هم رجال ونحن رجال! پھر یہاں تو روایت کے معنی اجتہاد سے متعین نہیں کئے جارہے، بلکہ دوسری روایات کی روشنی میں متعین کئے جارہے ہیں اس لئے اگر صحابی کا تخطیہ لازم آتا ہے تو کوئی بڑی بات نہیں۔

[۶۰-] باب الوضوء من لحوم الإبل

[۸۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو مُعاوِيَةَ، عن الأَعْمَشِ، عن عبدِ اللهِ بنِ عبدِ اللهِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبی لَيْلٰى، عن البَراءِ بنِ عازِبٍ، قال: سُئِلَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عن الوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الإِبلِ فَقَالَ: "تَوَضَّؤُمِنْهَا" وَسُئِلَ عن الوُضُوْءِ مِن لُحُوْمِ الغنَمِ فَقَالَ: "لَا تَتَوَضَّؤُا مِنْهَا"

وفي الباب: عن جَابِرِ بنِ سَمُرَةَ، وأُسَيْدِ بنِ حُضَيْرٍ.

قال أبو عيسى: وقَدْ رَوَى الحَجَّاجُ بنُ أَرْطَاةَ هٰذا الحديثَ، عن عبدِ اللهِ بنِ عبدِ اللهِ، عن عبدِ

← گوشت کھانے میں اونٹ اور بکری کے گوشت میں فرق ہوگا، اور اب لوگ مسالے والا گوشت کھاتے ہیں بلکہ مسالا ہی کھاتے ہیں پس اس صورت میں دونوں میں فرق نہیں ہوگا ۱۲

الرحمنِ بن أبى لَيْلى، عن أُسَيْدِ بن حُضَيْرٍ، وَالصَّحِيْحُ حديثُ عبدِ الرحمنِ بنِ أبى لَيْلى، عنِ البَرَاءِ بنِ عَازِبٍ ـــــ وَهُوَ قَوْلُ أحمدَ وَإِسْحَاق ـــــ وَرَوَى عُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ، عن عبدِ اللهِ بنِ عبدِ اللهِ الرَّازِيِّ، عن عبدِ الرَّحْمٰنِ بنِ أبى لَيْلى، عَن ذِى الغُرَّةِ.

وَرَوَى حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ هٰذَا الحديثَ، عنِ الحَجَّاجِ بنِ أَرْطَاةَ، فَأَخْطَأَ فِيهِ، وقَالَ: عن عبدِ اللهِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ أبى لَيْلى، عن أَبِيْهِ، عن أُسَيْدِ بنِ حُضَيْرٍ؛ وَالصَّحِيْحُ عن عبدِ اللهِ بنِ عبدِ اللهِ الرَّازِيِّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبى لَيْلى، عن البَرَاءِ بنِ عَازِبٍ.

قَالَ إِسْحَاقُ: أَصَحُّ مَا فِي هٰذَا البَابِ حَدِيْثَانِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم: حديثُ البَرَاءِ، وحديثُ جَابِرِ بنِ سَمُرَةَ.

ترجمہ: اونٹ کے گوشت سے وضو کرنے کا بیان (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حجاج بن ارطاۃ نے عبداللہ بن عبداللہ سے، وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، وہ اُسید بن حضیر سے روایت کرتے ہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی براء بن عازب سے ہے ـــــ اور یہی امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے ـــــ اور عبیدہ ضَبّی نے یہ حدیث عبداللہ بن عبداللہ سے، اس نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، اس نے ذوالغرّۃ سے روایت کی ہے۔

اور حماد بن سلمہ نے یہ حدیث حجاج بن ارطاۃ سے روایت کی ہے۔ پس حماد نے استاذ کا نام لینے میں غلطی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: حجاج روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، وہ اپنے والد سے، وہ اسید بن حضیر سے (یعنی انھوں نے دو الگ الگ راویوں کو باپ بیٹا بنادیا) اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن عبداللہ رازی کی ہے، وہ روایت کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، وہ براء بن عازب سے ـــــ اسحاق بن راہویہ نے فرمایا: اس باب میں نبی ﷺ سے دو حدیثیں ثابت ہیں: ایک: براء بن عازب کی۔ دوسری: جابر بن سمرۃ کی۔

سندوں کی وضاحت: باب کی حدیث عبداللہ بن عبداللہ رازی سے ان کے تین تلامذہ: اعمش، حجاج بن ارطاۃ اور عبیدۃ ضبی روایت کرتے ہیں۔ اعمش: براء بن عازب تک سند پہنچاتے ہیں، حجاج: اُسید بن حضیر تک۔ اور عبیدۃ ضَبّی: ذوالغرۃ جہنی تک۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت براء کی ہے۔ اور حجاج نے اور عبیدۃ ضبی نے جو اس کی سند اسید بن حضیر اور ذوالغرۃ تک پہنچائی ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ ان دونوں کی غلطی ہے، کیونکہ حجاج اگرچہ صدوق ہیں مگر غلطیاں بہت کرتے ہیں۔ اور عبیدۃ بن معتب ضعیف ہونے کے علاوہ حدیثوں میں غت ربود بھی کرتے ہیں (تقریب)

اس کے علاوہ حضرت براء کی حدیث کے صحیح ہونے پر اور دوسری دو سندوں کے صحیح نہ ہونے پر دلیل حضرت

اسحاق رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس باب میں صرف دو حدیثیں صحیح ہیں۔ ایک حضرت براء کی، دوسری حضرت جابر بن سمرۃ کی۔

اور حجاج بن ارطاۃ سے حماد بن سلمہ نے یہ حدیث روایت کی ہے تو انھوں نے حجاج کے استاذ کا نام عبداللہ بن عبد الرحمٰن بتایا ہے، یعنی دو الگ الگ راویوں کو باپ بیٹا بنادیا ہے یہ حماد کی غلطی ہے۔ اور صحیح نام عبداللہ بن عبداللہ رازی ہے، وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں۔

باب الوضوء من مَسِّ الذَّکر

شرمگاہ چھونے سے وضوء کا حکم

یہ دو باب ساتھ ہیں ان دونوں بابوں میں مسئلہ یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹتی ہے یا نہیں؟ یہاں ''ذکر'' عام ہے، خواہ آگے کی شرمگاہ ہو یا پیچھے کی، مرد کی شرمگاہ ہو یا عورت کی، یہ لفظ سب کو شامل ہے[1] اگر مرد و زن میں سے کوئی اپنی شرمگاہ کو بغیر آڑ کے ہاتھ لگائے یا دوسرے کی شرمگاہ کو چھوئے تو وضو باقی رہے گی یا ٹوٹ جائے گی؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ٹوٹے گی۔ اور امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کی روایات مختلف ہیں۔ معارف السنن میں اور دیگر کتابوں میں یہ قصہ لکھا ہے کہ امام احمد، علی بن المدینی اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ مسجد خیف میں جمع ہوئے۔ علی بن المدینی اور ابن معین رحمہما اللہ کے درمیان مس ذکر کا مسئلہ چھڑ گیا، ابن المدینی رحمہ اللہ نے حضرت بسرۃ رضی اللہ عنہا کی حدیث پیش کی اور کہا کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتی ہے۔ اور ابن معین نے طلق بن علی کی روایت پیش کی اور کہا کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتی۔ دونوں نے ایک دوسرے کی حدیثوں پر اعتراض کئے، پھر دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ سے فیصلہ چاہا، امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: ''آپ دونوں ہی صحیح کہتے ہیں'' معلوم ہوا کہ امام احمد اس مسئلہ میں مذبذب ہیں، اور ان کے مذہب کی کتابوں میں بھی تین روایتیں ہیں: مطلقاً وضو ٹوٹ جاتی ہے، مطلقاً نہیں ٹوٹتی اور بالقصد چھوئے تو وضو ٹوٹتی ہے ورنہ نہیں۔ اب حنابلہ کے نزدیک راجح پہلا قول ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے بھی اس مسئلے میں متعدد اقوال ہیں۔ اور بحث و تمحیص کے بعد جو بات مالکیہ کے نزدیک منقح ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹتی تو نہیں مگر نئی وضو کرنا سنت ہے —— خلاصۂ اختلاف یہ ہے کہ امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو نہیں، اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک ناقض ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اختلاف اصلی نہیں ہے بلکہ فرعی ہے۔ اصل اختلاف ''عورت کو چھونے''

(۱) الفرج: اسمٌ لمخرج الحدث، ویتناول الذکر والدبر وقُبُلَ المرأۃ (المغنی)

میں ہوا ہے۔ اگر باوضوآدمی عورت کو چھوئے یا باوضوعورت مرد کو چھوئے تو وضو باقی رہتی ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ وضوٹوٹ جاتی ہے اور احناف کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتی۔ اصل اختلافی مسئلہ یہ ہے اور مس ذکر کا مسئلہ اس کے ساتھ ملحق ہے۔ اور دونوں میں علت مشترکہ شہوت (دل میں گدگدی پیدا ہونا) ہے، اردو میں شہوت کے جو معنی ہیں یعنی عضو میں انتشار پیدا ہونا، عربی میں شہوت کے یہ معنی نہیں ہیں۔ بلکہ چاہت اور میلان مراد ہے۔ چونکہ مرد اور عورت کے ایک دوسرے کو ہاتھ لگانے سے دل میں گدگدی پیدا ہوتی ہے اور یہی بات شرمگاہ کو ہاتھ لگانے میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو مس مرأت کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ ان کے نزدیک ملحق بہ یعنی مس مرأۃ اور ملحق یعنی مس ذکر دونوں ناقض وضو ہیں۔ اور امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ اگرچہ مس مرأت کو ناقض وضو کہتے ہیں، مگر اس مسئلہ کو اس کے ساتھ ملحق کرنے میں مذبذب ہیں۔ اور احناف کے نزدیک اصل مسئلہ ہی میں وضو نہیں ٹوٹتی، پس مس ذکر سے بدرجۂ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گی۔

غرض یہ اختلاف دلائل کا اختلاف نہیں بلکہ نص فہمی کا اختلاف ہے۔ آیتِ وضو میں ہے: ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ ان دونوں ٹکڑوں میں نواقض وضو کا بیان ہے یا ناقض وضو اور ناقض غسل کا؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں نواقض وضو کا بیان ہے۔ ان کے نزدیک: غائط کنایہ ہے سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی سے، اور لاَ مَسْتُم: لَمَسْتُم کے معنی میں ہے، یعنی وضو دو چیزوں سے ٹوٹتی ہے: ایک: ما خرج من السبیلین سے، دوم: عورت کو چھونے سے۔ دونوں ٹکڑوں میں ان کے نزدیک نواقض وضو کا بیان ہے۔ اور صحابہ میں سے حضرت عمر، اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی یہی رائے تھی، ائمہ ثلاثہ نے اسی کو لیا ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک آیت کے پہلے ٹکڑے میں نواقض وضو کا بیان ہے اور دوسرے حصہ میں ناقضِ غسل کا، اور اس کی دو دلیلیں ہیں:

۱- اس سے پہلے وضو اور غسل دونوں کا بیان آیا ہے۔ پس عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ جب نواقض کا بیان آئے تو دونوں کا آئے۔

۲- اللہ تعالیٰ نے لا مستم النساء فرمایا ہے جو باب مفاعلہ سے جمع مذکر حاضر کا صیغہ ہے، اور اس باب کا خاصہ اشتراک ہے یعنی دو شخصوں کا کسی کام میں شریک ہونا۔ پس لامستم کے معنی ہیں: مرد عورتوں کو اور عورتیں مردوں کو مضبوطی سے پکڑیں۔ شادی شدہ حضرات جانتے ہیں کہ یہ کیفیت انزال کے وقت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ کنایہ ہے جماع سے، اور اس میں ناقض غسل کا بیان ہے۔ حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے علاوہ تمام صحابہ کی یہی رائے تھی، اسی کو حنفیہ نے لیا ہے۔

فائدہ: جب کسی مسئلہ میں صحابہ کی رائیں مختلف ہوتی ہیں تو احناف حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما

کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں، کیونکہ عراق میں ابن مسعودؓ ہی کے علوم رائج تھے، اور ائمہ ثلاثہ ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں، مگر یہاں معاملہ برعکس ہو گیا ہے۔ احناف نے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے کو چھوڑ دیا ہے اور ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما اور باقی صحابہ کی رائے کو لیا ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ نے حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی رائے کو لیا ہے۔

حدیث: حضرت بسرۃ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''جو شخص اپنے پیشاب کے عضو کو ہاتھ لگائے وہ اس وقت تک نماز نہ پڑھے جب تک نئی وضو نہ کرے''

تشریح: یہ حدیث حضرت عروۃ بن الزبیر کی سند سے مروی ہے۔ اس کی سند متصل ہے یا منقطع؟ یعنی حضرت عروۃ نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرۃؓ سے سنی ہے یا بیچ میں کوئی واسطہ ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ابوالزناد کا دعوی یہ ہے کہ عروۃ نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرۃؓ سے سنی ہے، اور حضرت عروۃ کے صاحبزادے ہشام کے شاگردوں میں سے بعض مثلاً: یحییٰ قطان بھی یہی بات کہتے ہیں۔ اور ہشام کے دوسرے شاگرد مثلاً: ابواسامہ: عروۃ اور بسرۃ کے درمیان مروان کا واسطہ لاتے ہیں۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، یعنی عروۃ نے حضرت بسرہ رضی اللہ عنہا سے براہِ راست نہیں سنی اور اس کا تفصیلی واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عروۃ مدینہ کے گورنر مروان بن الحکم کے پاس تشریف لے گئے، مروان نے ان سے نواقض وضو بیان کرنے کی درخواست کی۔ اس زمانہ میں پڑھنے پڑھانے کا یہی طریقہ تھا کہ مجلس میں کوئی مسئلہ چھیڑ دیا جاتا تھا۔ حاضرین میں جو بڑے عالم ہوتے وہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے تھے۔ حضرت عروۃ نے نواقضِ وضو بیان کرنے شروع کئے، اور سب بیان کر دیئے، جب عروۃ خاموش ہوئے تو مروان نے کہا: آپ نے ایک ناقض وضو چھوڑ دیا، عروۃ نے پوچھا وہ کیا ہے؟ تو مروان نے کہا: مس ذکر سے بھی وضو ٹوٹ جاتی ہے۔ حضرت عروۃ نے فرمایا: **ما سمِعنا بهذا**: ہم نے آج تک یہ بات نہیں سنی، غور کیجئے! حضرت عروۃ مدینہ کے فقہاء سبعہ میں سے ہیں، اور سعید بن المسیب کے بعد انہی کا نمبر ہے، اتنا بڑا فقیہ کہہ رہا ہے کہ ہم نے آج تک یہ بات نہیں سنی، مروان کہنے لگا: میں صحیح کہتا ہوں، مس ذکر سے بھی وضو ٹوٹ جاتی ہے اور یہ بات مجھ سے میری ساس بسرۃ بنتِ صفوان نے بیان کی ہے۔ حضرت عروۃ سر نیچا کئے ہوئے بیٹھے تھے، حضرت بسرہ کا —— جو صحابیہ ہیں —— حوالہ سننے کے بعد بھی سر نہیں اٹھایا۔ مروان نے خیال کیا کہ شاید میری بات پر اعتماد نہیں کیا۔ اس نے حجت تام کرنے کے لئے پولیس والے کو بلایا اور اس سے کہا: جا میری ساس سے پوچھ کر آ کہ آپ نے مروان سے یہ حدیث بیان کی ہے؟ شرطی چلا گیا، تھوڑی دیر کے بعد آیا اور کہنے لگا کہ بسرۃؓ کہتی ہیں کہ ہاں میں نے یہ حدیث بیان کی ہے۔ حضرت عروۃ اب بھی سر ڈالے رہے انھوں نے اب بھی سر نہیں اٹھایا، یعنی اس روایت کو قبول نہیں کیا۔

یہ اس حدیث کا تفصیلی واقعہ ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عروۃ نے یہ حدیث براہ راست حضرت بسرۃ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں مروان کا اور شرطی کا واسطہ ہے۔اور شرطی کا نہیں ہے تو مروان کا واسطہ تو ضرور ہے اور مروان فاسق اور حدیث میں غیر معتبر ہے (واقعہ کی یہ تفصیل طحاوی میں ہے)

[۶۱-] بابُ الوضوءِ من مَسِّ الذَّكَرِ

[۸۶-] حدَّثنا إسحاقُ بنُ مَنْصُوْرٍ، نا يحيىَ بنُ سَعِيْدٍ القَطَّانُ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، قال أَخْبَرَنِيْ أَبِيْ عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "مَن مَسَّ ذَكَرَهُ فَلاَ يُصَلِّ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ"

وفي البابِ: عن أُمِّ حَبِيْبَةَ، وَأبي أَيُّوْبَ، وأبي هُريرةَ، وأَرْوَى ابْنَةِ أُنَيْسٍ، وعائشةَ، وجابرٍ، وزيدِ بنِ خَالِدٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمْرٍو.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

هٰكَذَا رَوٰى غَيْرُ واحدٍ مِثْلَ هٰذا عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أَبِيْهِ، عن بُسْرَةَ، وَرَوٰى أَبُوْ أُسَامَةَ وَغَيْرُ وَاحِدٍ هٰذا الحديثَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبيهِ، عن مَرْوَانَ، عن بُسْرَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: ثَنَا بِذٰلِكَ إسحاقُ بنُ مَنْصُوْرٍ، أنا أَبُوْ أُسَامَةَ بِهٰذا.

وَرَوٰى هٰذا الحديثَ أَبُوْ الزِّنَادِ عن عُرْوَةَ، عن بُسْرَةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: حدثنا بذلكَ عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، حدثنا عبدُ الرحمنِ بنِ أبي الزِّنَادِ، عن أبيهِ، عن عُرْوَةَ، عن بُسْرَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نَحْوَهُ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابِعِيْنَ، وَبِهِ يَقُوْلُ الْأَوْزَاعِيُّ، وَالشافعيُّ، وأَحْمَدُ وإسحاقُ.

قَالَ مُحَمَّدٌ: أَصَحُّ شَيْءٍ في هٰذا البابِ حَدِيثُ بُسْرَةَ.

وقَالَ أَبُوْزُرْعَةَ: حديثُ أُمِّ حَبِيْبَةَ في هٰذا البابِ أَصَحُّ، وَهُوَ حَدِيثُ العَلاَءِ بنِ الحَارِثِ، عن مَكْحُوْلٍ، عن عَنْبَسَةَ بنِ أبي سُفيانَ، عن أم حبيبة، وقال محمد: لم يسمعْ محكول من عنبسة بن أبي سفيان، ورَوٰى مَكْحُوْلٌ عن رَجُلٍ، عن عَنْبَسَةَ غَيْرَ هٰذَا الحديثِ، وَكَأَنَّهُ لَمْ يَرَ هٰذا الحديثَ صحيحًا.

ترجمہ: شرمگاہ کو چھونے سے وضو کرنے کا بیان (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: بسرۃ کی

حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے[1]۔ بہت سے حضرات نے یہ حدیث یحییٰ قطان کی سند کے مانند روایت کی ہے، یعنی ہشام بن عروۃ سے، وہ اپنے والد عروۃ سے، اور وہ بسرۃ سے، اور ہشام کے دوسرے تلامذہ یعنی ابواسامہ اور ان کے علاوہ بہت سے حضرات اس حدیث کو ہشام سے روایت کرتے ہیں۔ اور عروۃ اور بسرۃ کے درمیان مروان کا واسطہ بڑھاتے ہیں (امام ترمذیؒ فرماتے ہیں) ہم سے یہ سند اسحاق بن منصور نے بیان کی، ان کو ابواسامہ نے اس کی خبر دی۔

(امام ترمذی رحمہ اللہ ہشام کا متابع پیش کرتے ہیں) اور یہ حدیث ابوالزناد نے (بھی) عروۃ سے روایت کی ہے وہ بسرۃ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں۔ اس کے بعد امام ترمذیؒ نے پوری سند لکھی ہے۔ اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے[2]

اور یہی قول اوزاعی، شافعی، احمد اور اسحاق کا ہے (امام مالک کو اس فہرست میں شمار نہیں کیا کیونکہ ان کے مذہب کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتی البتہ نئی وضو کرنا سنت ہے) امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا: اس باب میں صحیح ترین روایت حضرت بسرۃ کی ہے، اور ابوزرعۃ نے فرمایا: اس باب میں صحیح ترین روایت ام حبیبہؓ کی ہے اور وہ علاء بن الحارث کی روایت ہے مکحول سے، وہ عنبسہ بن ابی سفیان سے، وہ ام حبیبہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور امام بخاریؒ نے فرمایا: (ام حبیبہؓ کی روایت میں انقطاع ہے کیونکہ) مکحول کا عنبسہ سے سماع نہیں۔ مکحول نے ایک دوسری حدیث عنبسۃ سے ایک آدمی کے واسطہ سے روایت کی ہے (معلوم ہوا کہ مکحول نے عنبسۃ سے نہیں سنا) گویا امام بخاریؒ نے ام حبیبہؓ کی حدیث کو درست نہیں جانا۔

---

(۱) امام ترمذی رحمہ اللہ کے اس فیصلہ کو بہت سے محدثین نے قبول نہیں کیا، ان کے نزدیک اس کی سند میں انقطاع ہے، مگر جو محدثین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ان کی اور امام ترمذی کی رائے میں یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہے۔ اور دونوں مدینہ کے رہنے والے ہیں، اس لئے عنعنہ کو سماع پر محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ عروۃ نے مروان کی مجلس سے اٹھ کر یہ حدیث براہِ راست بسرۃؓ سے سنی ہوگی۔

(۲) اور امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کی بات صحابہ میں سے صرف ابن عمرؓ نے کہی ہے، ان کے علاوہ کسی دوسرے صحابی سے یہ بات مروی نہیں، طحاوی شریف میں آپ حضرات یہ روایت پڑھیں گے کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، نماز کے وقت میں قافلہ رکا اور سب نے نماز پڑھی، پھر سفر شروع کیا، کچھ وقت کے بعد حضرت ابن عمرؓ پھر اترے اور وضو کر کے نماز پڑھی، لوگوں نے پوچھا حضرت! آپ نے یہ کونسی نماز پڑھی؟ فرمایا: دراصل بات یہ ہے کہ میں نے فجر سے پہلے مس ذکر کیا تھا اور میں وضو کرنا بھول گیا تھا اب میں نے اس نماز کا اعادہ کیا۔ غرض تنہا حضرت ابن عمرؓ مس ذکر کو ناقض وضو مانتے تھے اور اگر آپ کا جی چاہے تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو بھی ان کے ساتھ ملا لیجئے۔ ان دو کے علاوہ کوئی صحابی مس ذکر کو ناقض وضو نہیں کہتا تھا۔

تشریح: اس باب میں گیارہ حدیثیں ہیں، مگر ہر حدیث کی سند میں کچھ نہ کچھ کلام ہے۔امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح معانی الآثار میں ان تمام حدیثوں کو سند کے ساتھ لکھ کر ہر ایک میں جو خرابی ہے اس کی نشاندہی کی ہے۔

اور ان گیارہ میں سے اَمثل (افضل) اور اصح کونسی ہے؟ امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ بسرۃؓ والی حدیث اصح ہے۔اور ابوزرعہ ام حبیبہؓ کی حدیث کو اصح بتاتے ہیں —— ابوزرعہ کا شمار بڑے محدثین میں ہے۔امام مسلم نے اپنی صحیح تصنیف کر کے نظر ثانی کے لئے ان کی خدمت میں پیش کی تھی اور انھوں نے جن جن روایات کی نشاندہی کی ان کو امام مسلم نے اپنی صحیح سے نکال دیا تھا —— ابوزرعہ رحمہ اللہ نے بسرۃ والی حدیث کو بایں وجہ اصح نہیں مانا کہ اس میں انقطاع ہے۔عروۃ نے براہ راست یہ حدیث بسرۃ سے نہیں سنی۔اور امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں انقطاع نہیں بلکہ ام حبیبہ والی حدیث میں ہے۔کیونکہ اس میں ایک راوی مکحول آئے ہیں ان کا عنبسۃ سے سماع نہیں۔
ہم کہتے ہیں: آپ دونوں حضرات بڑے ہیں اور دونوں صحیح کہتے ہیں۔پس بسرۃ والی حدیث بھی صحیح نہیں اور ام حبیبہ کی حدیث بھی۔اور باقی حدیثیں تو اس سے بھی کم تر ہیں پس وہ کیسے صحیح ہو سکتی ہیں؟!

بابُ تَرْكِ الوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

یہ اوپر والے باب کا مقابل باب ہے۔اس میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

حدیث: نبی ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی شخص نماز میں ذکر کو چھوئے تو کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: ''وہ اس کے جسم کی ایک بوٹی ہی تو ہے'' یا فرمایا: ''وہ اس کے جسم کا ایک پارہ (حصہ) ہی تو ہے'' (امام ترمذیؒ نے یہ حدیث مختصر کردی ہے)

تشریح:

۱- یہ حدیث ناطق ہے کہ ذکر کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتی، اس لئے کہ نبی ﷺ نے بنیاد یہ بیان کی ہے کہ ذکر بھی دوسرے اعضاء کی طرح ایک عضو ہے، جس طرح ان کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتی، ذکر کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتی۔خواہ نماز کے اندر چھوئے یا نماز سے باہر، آڑ کے بغیر چھوئے یا آڑ کے ساتھ، ظاہر کف سے چھوئے یا باطن کف سے، کسی بھی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گی۔

۲- یہ ملازم بن عمرو کی حدیث ہے جس کو وہ عبداللہ بن بدر سے روایت کرتے ہیں (یہ ملازم کے دادا ہیں) اور وہ قیس بن طلق سے، وہ اپنے والد طلق بن علی سے، اور وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں، یہ حدیث اعلی درجے کی ہے مگر چونکہ اوپر بسرۃ کی حدیث میں کلام کیا تھا اور اس حدیث میں کلام نہیں ہے، اس لئے بیلنس قائم کرنے کے لئے اس کی بھی دو سندیں ایسی لائے جن میں کلام ہے۔فرماتے ہیں: محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ نے بھی اس حدیث کو

روایت کیا ہے۔اور یہ دونوں ضعیف راوی ہیں۔ بیشک یہ دونوں راوی ضعیف ہیں مگر باب کے شروع میں جو ملازم کی حدیث ہے اس میں تو کوئی کلام نہیں ہے۔پس وہ استدلال کے لئے کافی ہے۔

[۶۲-] باب ترك الوضوءِ من مَسِّ الذكر

[۸۷-] حدّثنا هَنَّادٌ، نا مُلَازِمُ بنُ عَمْرٍو، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ بَدْرٍ، عن قَيْسِ بنِ طَلْقِ بنِ عَلِيِّ الحَنَفِيِّ عن أبيهِ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: "وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ أَوْ: بَضْعَةٌ مِنْهُ"

وفى الباب: عن أبى أُمَامَةَ.

قال أبو عيسى: وقد رُوِىَ عن غَيْرِ واحدٍ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وبعضِ التَّابعينَ: أَنَّهُمْ لَمْ يَرَوُا الوُضُوْءَ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ، وهُو قَوْلُ أهلِ الكُوفَةِ وابنِ المُبارَكِ، وهٰذا الحديثُ أَحْسَنُ شيئٍ رُوِىَ فى هٰذا البابِ.

وقَد رَوى هٰذا الحديثَ أَيُّوبُ بنُ عُتْبَةَ ومُحمدُ بنُ جَابِرٍ، عن قَيْسِ بنِ طَلْقٍ عن أبيهِ، وقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أهلِ الحَديثِ فى مُحمدِ بنِ جَابِرٍ، وأَيُّوبَ بنِ عُتْبَةَ، وحديثُ مُلَازِمِ بنِ عَمْرٍو عن عبدِ اللّٰهِ بنِ بَدْرٍ أَصَحُّ وأَحْسَنُ.

ترجمہ: ذکر کو چھونے سے وضو واجب نہ ہونے کا بیان: (حدیث کا ترجمہ گذر چکا) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: نبی ﷺ کے بہت سے صحابہ اور بعض تابعین سے یہ بات مروی ہے کہ مس ذکر سے وضو ضروری نہیں اور کوفہ والوں کا اور ابن المبارک کا یہی قول ہے، اور یہ حدیث اس باب کی حدیثوں میں سب سے اچھی ہے۔اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر نے (بھی) قیس بن طلق سے روایت کیا ہے۔اور بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ میں کلام کیا ہے اور ملازم بن عمرو کی حدیث جو عبداللہ بن بدر سے مروی ہے وہ زیادہ صحیح اور زیادہ عمدہ ہے۔

وضاحت: دونوں بابوں کی وضاحت کے لئے جو باتیں ضروری تھیں وہ ہم بیان کر چکے ہیں۔اب ایک دو باتیں اور ذہن نشین کر لینی چاہئیں:

۱- امام شافعی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو مس مرأت کے مسئلہ کے ساتھ لاحق کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔اور چونکہ پہلے باب کی حدیث ان کے اجتہاد کے موافق ہے اس لئے انھوں نے اس حدیث کو لیا ہے اور دوسرے باب کی حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں کپڑے کے اوپر سے چھونے کا مسئلہ دریافت کیا گیا تھا، کیونکہ نماز کے اندر جو شرمگاہ کو چھوئے گا وہ کپڑے کے اوپر ہی سے چھوئے گا، اس لئے نبی ﷺ نے فرمایا کہ شرمگاہ کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتی، کیونکہ وضو اس وقت ٹوٹتی ہے جب آڑ کے بغیر چھوئے۔مگر احناف کے نزدیک یہ تاویل

درست نہیں کیونکہ نبی ﷺ نے وضو نہ ٹوٹنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ شرمگاہ جسم کا ایک حصہ ہے۔ یعنی جس طرح دیگر اعضاء جسم کا حصہ ہیں ذکر بھی ایک حصہ ہے، پس دیگر اعضاء کی طرح اس کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا، غرض امام شافعی رحمہ اللہ نے سوال پیش نظر رکھ کر حدیث کی تاویل کی ہے۔ اور احناف نے جواب کو پیش نظر رکھ کر حدیث کا مطلب بیان کیا ہے۔

۲- احناف کے نزدیک پہلے باب کی حدیث باوجود کلام کے قابل استدلال ہے، اپنے بزرگوں نے اس کو حسن مان لیا ہے۔ اور احناف کے نزدیک اس میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے، اور ان کے نزدیک وہ حدیث درحقیقت عورتوں سے متعلق ہے اور فرج کے بارے میں ہے۔ اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت بسرہؓ کو مردوں کے بارے میں مسئلہ پوچھنے کی کیا ضرورت ہے؟ وہ اپنا ہی مسئلہ دریافت کریں گی۔ نبی ﷺ نے ان کو مسئلہ بتایا کہ جب عورت آگے کی شرمگاہ کو ہاتھ لگائے اور بغیر کسی آڑ کے لگائے تو ہاتھ کو دھوڈالے، کیونکہ عورتوں کی آگے کی شرمگاہ میں عام طور پر رطوبت ہوتی ہے، پس جب وہ وہاں ہاتھ لگائے گی تو رطوبت ہاتھ میں لگے گی اس لئے اس کو ہاتھ دھوڈالنا چاہئے، بعد میں یہ حدیث بالمعنی روایت کی گئی تو ''فرج'' کی جگہ ''ذکر'' ہوگیا اور بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔

بابُ تَرْكِ الوُضُوْءِ مِنَ الْقُبْلَةِ

عورت کا بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتی

اگر کوئی شخص باوضو ہو اور بیوی کا بوسہ لے تو وضو رہے گی یا ٹوٹ جائے گی؟ ائمہ ثلاثہ نے چونکہ قرآن کریم سے مس مرأت کو ناقض وضو سمجھا ہے اس لئے ان کے نزدیک بوسہ لینے سے بدرجۂ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گی۔ بوسہ لینا چھونے سے اوپر کا درجہ ہے، اور باب کی حدیث پر انھوں نے جرح کی ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ اور احناف کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے انھوں نے اس حدیث کو لیا ہے اور ﴿لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ کی جو تفسیر حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے کی ہے اس کو نہیں لیا۔ کیونکہ صحیح حدیث کی موجودگی میں صحابی کی رائے نہیں لی جاتی۔ اور محدثین نے حضرت عائشہ کی باب کی حدیث پر جو اعتراض کیا ہے علمائے احناف نے اس کا معقول جواب دیا ہے۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ نے اپنی ایک بیوی صاحبہ کا بوسہ لیا پھر نئی وضو کئے بغیر نماز پڑھانے کے لئے تشریف لے گئے، حدیث کے راوی حضرت عروة کہتے ہیں: میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا: وہ بیوی صاحبہ آپ ہی ہوسکتی ہیں؟! اس پر حضرت عائشہ مسکرائیں یعنی اقرار کیا کہ یہ واقعہ ان کے ساتھ پیش آیا ہے۔

تشریح: اس حدیث پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ سند میں جو عروة ہیں اگر ان سے عروة بن الزبیر مراد ہیں جو حضرت عائشہ کے بھانجے ہیں تو ان سے حبیب بن ابی ثابت کا لقاء وسماع ثابت نہیں۔ اور اگر

عروۃ مزنی مراد ہیں تو ان کا حضرت عائشہ سے لقاء وسماع ثابت نہیں۔

اس کا جواب: یہ ہے کہ عروۃ بن الزبیر مراد ہیں، عروۃ مزنی مراد نہیں، اور اس کی دو دلیلیں ہیں: ایک: یہ کہ یہ حدیث مسند احمد اور سنن ابن ماجہ میں بھی ہے، وہاں ابن الزبیر کی صراحت ہے (مسند احمد ۶: ۲۱۰، ابن ماجہ ص: ۳۸) دوم: عروۃ نے حضرت عائشہ سے جو بات کہی ہے وہ بھانجہ ہی خالہ سے کہہ سکتا ہے اجنبی آدمی نہیں کہہ سکتا۔ عربوں کے معاشرہ میں قریبی رشتہ داروں سے بے تکلف باتیں کی جاتی تھیں، غیروں سے نہیں کی جاتی تھیں۔ رہی یہ بات کہ حبیب کا عروۃ بن الزبیر سے لقاء وسماع نہیں۔ یہ بعض محدثین مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے ہے، دوسرے محدثین کے نزدیک لقاء وسماع ثابت ہے، ان کے نزدیک حبیب نے عروۃ بن الزبیر سے چار حدیثیں سنی ہیں یہ حدیث ان میں سے ایک ہے، اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب مثبت (ثابت کرنے والے) اور نافی (نفی کرنے والے) میں تعارض ہو تو مثبت کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ اس کی بات مبنی بر علم ہوتی ہے اور نافی کی بات مبنی بر عدم علم ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں بھی امام بخاری رحمہ اللہ کے قول کو نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ دوسرے محدثین کا قول لیا جائے گا جو حبیب کا حضرت عروۃ سے سماع ثابت کرتے ہیں، چنانچہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سنن میں پہلے سفیان ثوری کا قول نقل کیا ہے کہ حبیب: عروۃ مزنی ہی سے روایت کرتے ہیں، ان کا ابن الزبیر سے سماع نہیں، پھر امام ابوداؤد نے ان کے قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حبیب نے ابن الزبیر سے ایک صحیح حدیث روایت کی ہے (ابوداؤد ا: ۲۴ حدیث ۱۸۰ باب الوضوء من القبلۃ)

اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت یحییٰ قطان کا جو قول پیش کیا ہے کہ هو شبهٌ لا شيئٌ (یہ حدیث پر چھائیں ہے کچھ نہیں ہے!) یحییٰ قطان رحمہ اللہ کی یہ جرح غیر معتبر ہے، کیونکہ یہ جرح مبہم ہے اور جرح مبہم کا اعتبار نہیں۔

نوٹ: اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ہے جس میں ابراہیم تیمی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں، یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ ابراہیم تیمی کا حضرت عائشہ سے سماع ولقاء نہیں (یہ روایت سنن ابی داؤد میں ہے)

[۶۳-] بابُ تركِ الوضوءِ من القبلة

[۸۸-] حدثنا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادٌ وأبوكُرَيْبٍ واحمدُ بنُ مَنِيْعٍ ومَحمودُ بنُ غَيْلانَ وأبوعَمَّارٍ قَالُوْا: نا وكيعٌ، عن الأعمشِ، عن حَبِيْبِ بنِ أبي ثابتٍ، عن عُرْوَةَ، عن عائشةَ، أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلٰوةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هِيَ إِلاَّ أَنْتِ؟ فَضَحِكَتْ.

قال أبوعيسیٰ: وقَدْ رُوِيَ نحوُ هٰذا عن غيرِ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ، وهو قولُ سُفيانَ الثوريِّ وأهلِ الكوفةِ، قالوا: لَيْسَ في القُبْلَةِ وُضُوْءٌ.

وقال مالكُ بنُ أنسٍ والأوزاعِيُّ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ: فى القُبْلَةِ وُضُوْءٌ، وهو قولُ غيرِ وَاحدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ، وإنَّمَا تَرَكَ أصْحَابُنا حديثَ عائشةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم فى هذا، لِأنَّهُ لايَصِحُّ عندَهُمْ لِحَالِ الإسْنَادِ.

قال: وسمِعتُ أبا بَكْرٍ العَطَّارَ البِصْرِيَّ يَذْكُرُ عن عَلِيِّ بن المَدِيْنِيِّ قال: ضَعَّفَ يَحيىَ بنُ سعيدٍ القَطَّانُ هذا الحديثَ، وَقَالَ: هُوَ شِبْهٌ لا شيئٌ.

قَالَ: وسمِعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ يُضَعِّفُ هذَا الحديثَ، وقال: حَبِيْبُ بنُ أبى ثابتٍ لم يَسْمَعْ مِنْ عُروَةَ.

[٨٩-] وقد رُوِى عن إبراهيمَ التَّيمِيِّ، عن عائشةَ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَبَّلَهَا ولَمْ يَتَوَضَّأْ.

وهذا لايَصِحُّ أيضًا، ولاَ نَعْرِفُ لِإبراهيمَ التَّيمِيِّ سَمَاعًا مِن عائشةَ، وَلَيْسَ يَصِحُّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم فى هذا البابِ شيئٌ.

ترجمہ: مَنْ هِيَ إلا أنتِ میں مَنْ متضمن معنیٰ نفی ہے اور إلا اثبات کے لئے ہے۔ دونوں سے مل کر حصر پیدا ہوا ہے امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ مسئلہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے علماء سے مروی ہے اور وہ سفیان ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بوسہ لینے سے وضو نہیں ٹوٹتی۔

اور امام مالک، اوزاعی، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک بوسہ میں وضو ہے۔ اور یہ صحابہ وتابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے۔ اور ہمارے اکابر نے (امام ترمذیؒ کے اکابر ائمہ ثلاثہ ہیں، یعنی حجازی مکتب فکر کے مجتہدین) اس مسئلہ میں حضرت عائشہ کی حدیث کو جو نبی ﷺ سے مروی ہے بایں وجہ چھوڑا ہے کہ ان کے نزدیک اس حدیث کی سند صحیح نہیں، اس کے بعد امام ترمذیؒ نے یحییٰ قطانؒ کا قول بیان کیا ہے کہ یہ حدیث صرف پرچھائیں ہے، حقیقت میں کچھ نہیں (۱) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے امام بخاری کو اس حدیث کی تضعیف کرتے ہوئے سنا ہے اور فرمایا: حبیب بن ابی ثابت کا عروۃ سے سماع نہیں۔ اور یہ حدیث ابراہیم تیمی سے (بھی) مروی ہے، وہ حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ان کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کی، اور یہ حدیث بھی صحیح نہیں، ہم ابراہیم تیمی کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں جانتے۔ اور نبی ﷺ سے اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں۔

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ آخری بات کہ اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں غور طلب ہے۔ بوسہ

(۱) شِبہ (بکسر الشین) کے معنی ہیں: مثل، مانند۔ یعنی یہ حدیث صحیح حدیث جیسی نظر آتی ہے مگر درحقیقت یہ صحیح نہیں ——— اور پرچھائیں کے معنی ہیں: عکس، سایہ، پرتو ۱۲

لینے کی یہ حدیث بھی ثابت ہے، اوراس کے علاوہ متعدد روایات میں حالت نماز میں نبی ﷺ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پیر ہٹانے کے لئے اشارہ کرنا اور حضرت عائشہؓ کا آپؐ کو تلاش کرنا اور آپؐ کے پیروں پر ان کا ہاتھ پڑنا مروی ہے۔ اس کے عموم میں قبلہ کا بھی حکم آجاتا ہے۔ پس مسئلہ باب بوسہ لینے ہی کا نہیں ہے، بلکہ اصل مسئلہ مس مرأت کا ہے اوراس کے دلائل موجود ہیں۔

بابُ الوضوءِ مِنَ القَیْءِ وَالرُّعَافِ

قئ اور نکسیر سے وضوء کا حکم

یہ مسئلہ آیت پاک: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ سے متعلق ہے، اس آیت کی تنقیح میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں: اس سے ما خرج من السبیلین مراد ہے، کیونکہ بیت الخلاء میں سبیلین ہی سے ناپاکی نکلتی ہے، اور احناف سبیلین کی تخصیص نہیں کرتے۔ وہ ہر اس ناپاکی کو جو انسان کے بدن سے نکلے آیت کا مصداق قرار دیتے ہیں، لہٰذا سبیلین سے ناپاکی نکلے یا بدن سے خون یا پیپ نکلے یا منہ بھر کر قے ہو، سب صورتوں میں وضوٹوٹ جاتی ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبیلین کے علاوہ سے جو ناپاکی نکلتی ہے وہ ناقض وضو نہیں۔ اور باب کی حدیث سند کے اعتبار سے اتنی قوی ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ اپنے ساتھیوں سے اس مسئلہ میں علحدہ ہوگئے اور فرمایا: اگر خون زیادہ نکلے یا قی زیادہ ہو تو وضوٹوٹ جائے گی۔

حدیث: معدان بن ابی طلحہ: حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ کو قی ہوئی تو آپؐ نے وضو کی۔ معدان کہتے ہیں: پھر دمشق کی مسجد میں میری ملاقات حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے ہوئی، میں نے ان سے اس حدیث کی تصدیق چاہی تو انھوں نے کہا: ابوالدرداء رضی اللہ عنہ نے صحیح بیان کیا، اس موقع پر نبی ﷺ کو وضو میں نے کرائی تھی۔

تشریح: یہ حدیث عشاری ہے، ترمذی میں یہی ایک حدیث عشاری ہے، عشاری اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں مصنف کتاب اور نبی ﷺ کے درمیان دس واسطے ہوں۔ اور ترمذی میں ثلاثی حدیث بھی صرف ایک ہے جو جلد ثانی (ص: ۵۰ أبواب الفتن حدیث: یأتی علی الناس زمان إلخ) میں آئے گی[1] یہ حدیث احناف کی اصل دلیل نہیں ہے کیونکہ یہ فعلی حدیث ہے جس میں احتمالات نکل سکتے ہیں، مثلاً یہ احتمال کہ نبی ﷺ نے نظافت کے لئے وضوء کی ہو یا بشاشت کے لئے کی ہو، اور یہ احتمال کہ آپ کی پہلے سے وضوء نہ ہو، اور نماز پڑھنی ہو، اس لئے وضو کی ہو۔

(۱) نسائی میں بھی ایک حدیث عشاری ہے۔ قل ھو اللہ تہائی قرآن ہے۔ یہ حدیث امام نسائی نے دس واسطوں سے روایت کی ہے (۲:۲ ۱۷ مصری)

احناف کی اصل دلیل وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں ہے: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: من أَصَابَهُ قَيْئٌ او رُعَافٌ أَوْ قَلْسٌ او مَذْیٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوضأْ ثم لْيَبْنِ علی صلاته وهو فی ذالك لا يتكلم جس کو نماز کے اندر قے ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا پانی کی پلٹی ہو یا مذی نکل آئے تو اس کو نماز سے پھر جانا چاہئے اور وضوء کر کے بناء کرے، بشرطیکہ اس نے بات چیت نہ کی ہو یعنی کوئی نماز کے منافی کام نہ کیا ہو (ابن ماجہ ۸۵ باب ماجاء فی البناء علی الصلوۃ) یہ حدیث ناطق ہے کہ قے اور خون ناقض وضو ہیں۔ اسی لئے نبی ﷺ نے وضوء کرنے کا حکم دیا۔

اور امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے لئے دِماء والی حدیث کو دلیل بنایا گیا ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوۂ ذات الرقاع میں ایک صحابی کو نماز کے دوران دشمن نے تیر مارا وہ نماز میں مشغول رہے کیونکہ اس وقت وہ سورۂ کہف پڑھ رہے تھے اور ان کو بہت مزہ آرہا تھا، جب دشمن نے یکے بعد دیگرے کئی تیر مارے تو انھوں نے نماز ختم کی اور اپنے ساتھی کو جگایا (الی آخرہ) یہ حدیث حاشیہ میں ہے، امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ نے اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر خون ناقض وضو ہوتا تو وہ صحابی پہلے ہی تیر پر نماز ختم کر دیتے ان کا نماز کو جاری رکھنا دلیل ہے کہ خون کا نکلنا ناقض وضو نہیں۔

مگر یہ استدلال انتہائی کمزور ہے کیونکہ خون بالاجماع ناپاک ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تو نمازی کے بدن یا کپڑے پر مکھی کے پر کے برابر بھی نجاست معاف نہیں۔ پس جب یہ صحابی خون میں لت پت تھے تو ان کی نماز کیسے باقی رہی؟ اصل بات یہ ہے کہ یہ باب عشق ہے جس کے احکام ہی جدا ہیں۔

فائدہ: اس حدیث کی وجہ سے احناف کے نزدیک حدثِ اصغر پیش آنے کی صورت میں بناء جائز ہے، مگر استیناف (از سر نو نماز پڑھنا) اولیٰ ہے، اور دیگر ائمہ کے نزدیک بناء جائز نہیں، از سر نو نماز پڑھنا ضروری ہے۔

[٦٤-] بابُ الوضوءِ من القَيْءِ والرُّعافِ

[٩٠-] حدثنا أبو عُبَيْدَةَ بنُ أبی السَّفَرِ، وإسحاقُ بنُ مَنْصُورٍ، قال أبو عُبَيْدَةَ: ثنا، وقال إسحاق: أنا عبدُ الصَّمَدِ بنُ عبدِ الوَارِثِ قال: حدثنی أبی، عن حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ عن يَحيیَ بنِ أبی كثيرٍ، قال: حدثنی عبدُ الرحمنِ بنُ عَمْرٍو الأَوْزَاعِیُّ، عن يَعِيْشَ بنِ الوَلِيْدِ الْمَخْزُوْمِیِّ، عن أبيهِ، عن مَعْدَانَ بنِ أبی طَلْحَةَ، عن أبی الدَّرْدَاءِ: أنَّ رسولَ الله صلی الله عليه وسلم قَاءَ فَتَوَضَّأَ، فَلَقِيْتُ ثَوْبَانَ فی مسجدِ دِمَشْقَ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَهُ فَقَالَ: صَدَقَ، أَنَا صَبَبْتُ لَهُ وَضُوْءَهُ.

وقَالَ إسحاقُ بنُ مَنْصُورٍ: مَعْدَانُ بنُ طَلْحَةَ، قَالَ أبو عيسی: وابنُ أبی طَلْحَةَ أَصَحُّ.

قال أبو عيسى: وقد رَأىٰ غيرُ واحدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وغيرِهم مِن التابعينَ: الوُضُوْءَ مِن القيءِ والرُّعَافِ، وهو قَوْلُ سفيانَ الثوريِّ وابنِ المباركِ، وأحمدَ وإسحاقَ.

وقال بعضُ أهلِ العلمِ: لَيْسَ في القَيْءِ والرُّعَافِ وُضُوْءٌ، وهو قولُ مالكٍ والشافعيِّ.

وقَدْ جَوَّدَ حُسَيْنٌ المُعَلِّمُ هٰذا الحديثَ؛ وحديثُ حُسَيْنٍ أَصَحُّ شيْءٍ في هٰذا البابِ.

وَرَوَى مَعْمَرٌ هٰذا الحديثَ عن يَحيى بنِ أبي كثيرٍ فَأَخْطَأَ فيهِ، فقال: عن يَعِيْشَ بنِ الوَلِيْدِ، عن خالدِ بنِ مَعْدَانَ، عن أبي الدَّرْدَاءِ، ولم يَذْكُرْ فِيْهِ الأَوْزَاعِيَّ، وقال: عَن خَالِدِ بنِ مَعْدَانَ، إِنَّمَا هُوَ مَعْدَانُ بنُ أبي طَلْحَةَ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں: ہم سے حدیث بیان کی ابوعبیدۃ اوراسحاق نے، پھر ابوعبیدۃ نے کہا: ہم سے حدیث بیان کی اور اسحاق نے کہا: ہمیں خبر دی، عبدالصمد بن عبدالوارث نے، انھوں نے کہا: مجھ سے حدیث بیان کی میرے ابا نے، وہ حسین معلم سے، وہ یحیٰ ابن ابی کثیر سے روایت کرتے ہیں۔ یحیٰ کہتے ہیں، مجھ سے امام اوزاعی نے حدیث بیان کی، وہ یعیش بن الولید سے، وہ اپنے ابا سے، وہ معدان بن ابی طلحہ سے اور وہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ (امام ترمذیؒ فرماتے ہیں) اسحاق بن منصور نے معدان کے باپ کا نام طلحہ بتایا ہے، مگر صحیح ابوطلحہ ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم نے قی اور نکسیر میں وضوء کو ضروری کہا ہے۔ اور یہ ثوریؒ، ابن المبارکؒ، احمدؒ اور اسحاق کا قول ہے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں: قی اور نکسیر میں وضوء نہیں۔ اور یہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، اور حسین معلّم نے اس حدیث کی سند شاندار بیان کی ہے (یعنی انھوں نے معدان کے باپ کا نام صحیح بیان کیا ہے)

حسین کی حدیث اس باب کی سب سے اچھی حدیث ہے، اور یہ حدیث معمر نے (بھی) یحیٰ بن ابی کثیر سے روایت کی ہے، اور اس میں غلطی کی ہے۔ ایک: غلطی تو یہ کی ہے کہ سند میں امام اوزاعی کا نام چھوڑ دیا ہے، دوسری غلطی یہ کی ہے کہ معدان بن ابی طلحہ کا نام خالد بن معدان بیان کیا ہے۔

بابُ الوضوءِ بالنَّبِیْذِ

نبیذ سے وضوء کرنے کا مسئلہ

نبیذ: فعیل کا وزن ہے اور اسم مفعول کے معنی میں ہے اس کے معنی ہیں ڈالا ہوا، اور اصطلاح میں نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجور، چھوہارے، کشمش یا انگور وغیرہ ڈالے گئے ہوں، اور یہ چیزیں پانی میں گل گئی ہوں اور پانی میٹھا ہو گیا ہو۔

مذاہبِ فقہاء:

(۱) تمام ائمہ متفق ہیں کہ کھجور کی نبیذ کے علاوہ نبیذوں سے وضو کرنا جائز نہیں۔

(۲) اور جس پانی میں کھجور یا چھوہارے ڈالے گئے ہوں اگر پانی میں ان کا اثر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس سے وضوء کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) اور اگر کھجوریں پانی میں گل گئی ہوں اور پانی گاڑھا ہو گیا ہو یا اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو تو بالاتفاق وضوء جائز نہیں۔

(۴) اور اگر کھجوروں کا اثر پانی میں ظاہر ہوا ہو یعنی پانی میٹھا ہو گیا ہو مگر ابھی وہ رقیق وسیال ہو اور اس کو پکایا بھی نہ گیا ہو تو اس سے وضو کے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں، کیونکہ قرآن میں ہے: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ یعنی اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی کا قصد کرو اور یہ نبیذ پانی نہیں ہے اس لئے اس سے وضوء جائز نہیں تیمم ضروری ہے۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس مسئلے میں چار قول ہیں: (۱) اس نبیذ سے وضوء ضروری ہے، تیمم جائز نہیں (۲) وضوء اور تیمم دونوں کو جمع کرے اور یہ جمع کرنا مستحب ہے (یہی حضرت اسحاق کا بھی قول ہے) (۳) دونوں کو جمع کرے اور یہ جمع کرنا واجب ہے (امام محمد کا بھی یہی قول ہے) (۴) ائمہ ثلاثہ کے قول کے مطابق قول ہے یعنی اس سے وضوء جائز نہیں، تیمم کرے اور اسی پر فتوی ہے۔ پس مفتی بہ قول کے مطابق تو اب کوئی اختلاف نہیں رہا، اس لئے مسئلہ میں زیادہ بحث ضروری نہیں۔ مگر اس اعتبار سے بحث ضروری ہے کہ سابقہ اقوال کی دلیل کیا تھی؟ پھر ان دلائل سے کس بنا پر امام اعظم نے رجوع کیا؟

حدیث: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: مجھ سے نبی ﷺ نے پوچھا: ''تمہارے برتن میں کیا ہے؟'' میں نے کہا: یارسول اللہ! نبیذ ہے۔ آپ نے فرمایا: ''پاک کھجور اور پاک کرنے والا پانی!'' پھر آپ نے اس سے وضوء فرمائی۔

تشریح:

۱- امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ حدیث بہت مختصر بیان کی ہے۔ حضرت الاستاذ علامہ بلیاوی قدس سرہ فرمایا کرتے تھے: ''ہمارا امام محدث خشک ہے، لمبی حدیث اتنی مختصر کر دیتا ہے کہ سارا مزہ جاتا رہتا ہے''، تفصیلی واقعہ یہ ہے کہ مکی دور میں ایک رات عشاء کی نماز کے بعد نبی ﷺ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو رکنے کا حکم دیا، پھر رات کا کچھ حصہ گذرنے کے بعد نبی ﷺ ابن مسعود کو لے کر قبرستان حجون کی طرف چلے۔ مکہ کی آبادی ختم ہونے کے بعد ابن مسعود کو ایک جگہ بٹھا دیا اور ان کے گرد ایک گول دائرہ کھینچ دیا اور فرمایا: ''کسی بھی حال میں اس دائرہ سے نہ نکلنا'' اور

آپؐ تنہا آگے تشریف لے گئے۔ تھوڑی دیر کے بعد ابن مسعودؓ نے دیکھا کہ عجیب وغریب قسم کے لوگ اس جانب جارہے ہیں جدھر نبی ﷺ تشریف لے گئے ہیں۔ ابن مسعودؓ کو نبی ﷺ کے بارے میں خطرہ محسوس ہوا اور انھوں نے اس جانب جانے کا ارادہ کیا مگر نبی ﷺ کی تاکید یاد آئی تو رک گئے۔ صبح کے قریب ابن مسعودؓ نے ان لوگوں کو واپس جاتے دیکھا۔ تھوڑی دیر کے بعد نبی ﷺ تشریف لائے۔ اور ابن مسعودؓ سے پوچھا: ''تمہاری چھاگل میں کیا ہے؟'' انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! نبیذ ہے۔ آپؐ نے فرمایا: ''ستھری کھجور اور پاک کرنے والا پانی!'' پھر آپؐ نے اس سے وضوء فرمائی، وضوء کے دوران ابن مسعودؓ نے پوچھا کہ یہ کون لوگ تھے؟ آپ نے فرمایا: ''نَصِیبِین کے جن تھے، ان کی درخواست پر ان کو دین سکھانے کے لئے گیا تھا''

اس حدیث پر تین اعتراض کئے گئے ہیں، مگر سب کے معقول جواب ہیں، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے:

پہلا اعتراض: اس حدیث کے ایک راوی ابوزید ہیں جو مجہول ہیں۔ مجہول العین بھی ہیں اور مجہول الحال بھی۔

مجہول الحال: وہ راوی ہے جس کی ائمہ جرح وتعدیل نے نہ توثیق کی ہو نہ اس پر جرح کی ہو۔ اور مجہول العین: وہ راوی ہے جس سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہو۔ ابوزید: مجہول الحال ہیں، کیونکہ ائمہ نے نہ ان کی توثیق کی ہے نہ ان پر جرح کی ہے اور مجہول العین بھی ہیں، کیونکہ ان سے روایت کرنے والے صرف ابوفزارہ ہیں۔

جواب: ابوزید سے روایت کرنے والے صرف ابوفزارہ راشد بن کیسان نہیں ہیں، بلکہ ان سے ابوروق عطیہ بن الحارث بھی روایت کرتے ہیں۔ پس یہ مجہول العین نہیں رہے، نیز ابن مسعودؓ سے روایت کرنے میں وہ منفرد بھی نہیں ہیں، بلکہ ان کے چودہ متابع موجود ہیں، وہ بھی یہ حدیث ابن مسعودؓ سے اسی طرح روایت کرتے ہیں —— اور مجہول الحال اس لئے ہیں کہ صحابہ سے روایت کرنے والے تابعین کے پہلے طبقہ کے احوال ریکارڈ نہیں ہوسکے تھے، اس وقت نہ ائمہ جرح وتعدیل تھے، نہ یہ سلسلہ شروع ہوا تھا۔ اس لئے محدثین نے اس طبقہ کے بارے میں اغماض سے کام لیا ہے۔ جیسے بلّی کے جھوٹے کی حدیث کبشہ اور حمیدہ روایت کرتی ہیں اور دونوں مجہول الحال ہیں، مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو حسنٌ صحیحٌ کہا ہے۔

دوسرا اعتراض: ابوفزارہ جو ابوزید سے روایت کرتے ہیں: معلوم نہیں کون ہیں؟ اگر راشد بن کیسان ہیں تو ٹھیک ہیں اور اگر کوئی اور ہیں تو ان کا حال معلوم نہیں۔

جواب: وہ راشد بن کیسان ہی ہیں۔ اور محض احتمال آفرینی تو ایسی بیماری ہے جس کا کوئی علاج نہیں۔

تیسرا اعتراض: ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا لیلۃ الجن میں نبی ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت نہیں، ان کے صاحبزادے ابوعبیدۃ نے اس کا صاف انکار کیا ہے۔

جواب: یہ اعتراض بھی صحیح نہیں۔ ابھی باب ۱۴ میں حدیث گذری ہے جو اعلی درجہ کی صحیح ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ

عنہ فرماتے ہیں کہ وہ لیلۃ الجن میں نبی ﷺ کے ساتھ تھے۔ اور ابوعبیدۃ کے انکار کی توجیہ یہ ہے کہ جہاں جنات سے ملاقات ہوئی تھی وہاں ساتھ نہیں تھے۔ وہ راستہ ہی میں بٹھادیئے گئے تھے اور نبیذ سے وضوء کرنے کا واقعہ اسی جگہ پیش آیا تھا۔

۲-امام اعظم رحمہ اللہ کے پہلے قول کی دلیل یہی حدیث تھی، مگر بعد میں شک پیدا ہوا کہ نبیذ تیار ہوئی تھی یا نہیں؟ نبی ﷺ کے ارشاد: تمرةٌ طيِّبة وماءٌ طهور سے پتہ چلتا ہے ابھی کھجور: کھجور ہے اور پانی: پانی۔ کھجور کا اثر ابھی پانی میں نہیں پہنچا، اس لئے امام اعظم نے دوسرا قول کیا اور وضوء اور تیمم کو استحباباً جمع کرنے کا حکم دیا۔ پھر یہ شک قوی ہوا تو دونوں کو وجوباً جمع کرنے کے لئے فرمایا۔ پھر شک یقین سے بدل گیا کہ ابھی نبیذ تیار نہیں ہوئی تھی اس لئے چوتھا قول کیا جو آخری قول ہے —— اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس کو نبیذ مجازاً کہا ہے کیونکہ نبیذ بنانے ہی کے لئے چھوہارے پانی میں ڈالے تھے۔ جیسے طالب علم چولہے پر پانی رکھ کر کہتا ہے چائے پکا رہا ہوں، حالانکہ وہ ابھی پانی ہی پکا رہا ہے، مگر وہ آئندہ چائے بننے والی ہے اس لئے اس کو "چائے" سے تعبیر کرتا ہے۔

[٦٥-] باب الوضوء بالنبيذ

[٩١-] حدثنا هَنَّادٌ، نا شَرِيكٌ، عن أبي فَزَارَةَ، عن أبي زَيْدٍ، عن عبدِ اللهِ بنِ مسعودٍ، قال: سألَني النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "مَا فِيْ إِدَاوَتِكَ؟" فقُلْتُ: نَبِيْذٌ، فقال: "تَمرةٌ طَيِّبَةٌ وماءٌ طَهُوْرٌ" قال: فتَوَضَّأَ مِنهُ.

قال أبو عيسى: وَإِنَّمَا رُوِيَ هٰذا الحديثُ عن أبي زَيْدٍ، عن عبدِ اللّهِ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وأبُو زَيْدٍ رَجُلٌ مَجهولٌ عند أهلِ الحديثِ، لاَ نَعْرِفُ لَهُ رِوَايَةً غَيْرَ هٰذا الحديثِ. وقَدْ رَأَى بعضُ أهل العلمِ الوُضُوْءَ بالنَّبِيْذِ مِنْهُمْ: سفيانُ وغَيْرُهُ.

وقال بعضُ أهلِ العلم لاَيُتَوَضَّأُ بِالنَّبِيْذِ، وهو قولُ الشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ؛ وقال إسحاقُ: إن ابْتُلِيَ رَجُلٌ بِهٰذا فَتَوَضَّأَ بالنبيذِ وَتَيَمَّمَ: أَحَبُّ إِلَيَّ، قال أبو عيسى: وقَوْلُ مَن يَقُوْلُ: لاَ يُتَوَضَّأُ بالنبيذِ أَقْرَبُ إِلَى الكتابِ وأشْبَهُ، لِأَنَّ اللّهَ تعالى قال: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث ابوزید سے، وہ ابن مسعود سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ اور ابوزید محدثین کے نزدیک مجہول ہیں، اس حدیث کے علاوہ ہم ان کی کوئی روایت نہیں جانتے۔ اور بعض علماء نے نبیذ سے وضوء کرنے کو جائز کہا ہے۔ ان میں سے سفیان ثوری وغیرہ ہیں، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ نبیذ

سے وضو نہیں کی جائے گی، اور یہ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاق کا قول ہے۔ اور اسحاق کہتے ہیں: اگر کوئی شخص ایسی صورت سے دوچار ہو جائے تو اس کا نبیذ سے وضوء کرنا اور تیمم کرنا مجھے زیادہ پسند ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: اور اس شخص کا قول جو نبیذ سے وضوء نہ کرنے کی بات کہتا ہے قرآن سے زیادہ قریب اور صواب سے زیادہ مشابہ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی کا قصد کرو''

بابُ المَضْمَضَةِ مِنَ اللَّبَنِ

دودھ پی کر کلی کرنے کا بیان

حدیث: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے دودھ پیا، پھر پانی منگوایا اور کلی کی اور فرمایا: ''دودھ میں چکناہٹ ہے''

تشریح: یہ حدیث درحقیقت آدابِ طعام کی ہے۔ سب سے پہلے امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو کتاب الطہارۃ میں لیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ تمام محدثین کے سرخیل ہیں اس لئے بعد کے محدثین نے بھی اس کو کتاب الطہارۃ میں لیا ــــ دَسَمْ: کے معنی ہیں: چکناہٹ، نبی ﷺ نے اپنے فعل کی وجہ بیان کی ہے اس لئے حکم ہر اس چیز کو عام ہوگا جس میں چکناہٹ ہو، مثلاً: اونٹ کا گوشت، گاجر کا حلوا اور گھی کا کوئی بھی آئیٹم کھا کر کلی کر لینی چاہئے۔

مسئلہ: کوئی چیز کھانے کے بعد منہ میں اس کا مزہ باقی ہو، اُس حالت میں نماز پڑھنا جائز ہے۔ مثلاً چائے پی، ابھی اس کی کڑواہٹ منہ میں باقی ہے، اس حالت میں کلی کئے بغیر کوئی نماز پڑھے تو درست ہے، مگر کلی کر کے پڑھنا بہتر ہے۔

[٦٦-] باب المَضْمَضَةِ من اللبن

[٩٢-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن عُقَيْلٍ، عن الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ، عن ابنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم شَرِبَ لَبَنًا فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضْمَضَ وَقَالَ: ''إِنَّ لَهُ دَسَمًا''

وفي البابِ: عن سَهْلِ بنِ سَعْدٍ وَأُمِّ سَلَمَةَ، قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد رَأَىٰ بَعضُ أهلِ العلمِ المَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ، وهٰذَا عِندَنا عَلَى الاِسْتِحْبَابِ، وَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمُ الْمَضْمَضَةَ مِنَ اللَّبَنِ.

ترجمہ: بعض علماء نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات کہی ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے۔ اور بعض نے دودھ کی وجہ سے کلی کرنے کی بات نہیں کہی (یعنی اس کو واجب نہیں کہا مستحب ان کے نزدیک بھی ہے۔ پس دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں)

بَابٌ فِی کَرَاهِیَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَیْرَ مُتَوَضِّئٍ

بے وضو سلام کا جواب دینے کی کراہیت

حدیث: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں: ایک شخص نے نبی ﷺ کو سلام کیا جبکہ آپؐ (بالفعل) پیشاب فرما رہے تھے، آپؐ نے جواب نہیں دیا۔

تشریح:

۱- امام ترمذی رحمہ اللہ کا عنوان: حدیث سے عام ہے۔ عنوان یہ ہے کہ بے وضوء سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے۔ اور حدیث یہ ہے کہ جو بالفعل پیشاب کر رہا ہو اس کو سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے۔ یہ بے وضو ہونے کی خاص حالت ہے۔ امام صاحبؒ نے حکم کو عام کیا ہے کہ ہر بے وضوء کے لئے یہی مسئلہ ہے۔ غالباً امام صاحب نے **وھو یبول** کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ آپؐ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے اور واقعہ بھی ایسا ہی تھا۔

۲- کیا بے وضو سلام کا جواب دینا مکروہ ہے؟ بالفاظ دیگر: کیا بے وضوء اللہ کا ذکر کر سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں، دو حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے اور ذکر بھی نہیں کرنا چاہئے: ایک: نبی ﷺ استنجے سے فارغ ہو کر بیر جمل کی طرف سے واپس آ رہے تھے، آپؐ مدینہ کی ایک گلی سے گذر رہے تھے کہ ایک شخص نے سلام کیا، آپؐ نے جواب نہیں دیا، جب وہ شخص نظروں سے اوجھل ہونے کے قریب ہو گیا تو آپؐ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: **أما إنه لَمْ یَمْنَعْنِیْ أن أَرُدَّ علیك إلَّا أنی کنتُ لستُ بطاھر**، یعنی بے وضوء ہونے کی وجہ سے میں نے جواب نہیں دیا۔ دوم: مہاجر بن قُنفُذ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ کے پاس آئے اور سلام کیا، آپ نے جواب نہ دیا۔ جب آپؐ وضو سے فارغ ہوئے تو جواب دیا اور فرمایا: **إنه لم یَمْنَعْنِیْ أنْ أَرُدَّ علیك إلا أنّی کرھتُ أنْ أذْکُرَ اللّٰہَ عَزَّوَجَلَّ إلَّا علی طھارۃ**. یعنی میں نے بے وضوء اللہ کا ذکر کرنا ناپسند کیا اس لئے جواب نہیں دیا۔ یہ دونوں حدیثیں طحاوی (۱:۶۸) میں ہیں۔ ان سے معلوم ہوا کہ بے وضوء اللہ کا ذکر نہیں کرنا چاہئے، مکروہ ہے۔

دوسری طرف بہت سی حدیثیں ہیں جن سے جواز معلوم ہوتا ہے: (۱) نبی ﷺ بیت الخلاء سے نکل کر دعا پڑھتے تھے (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: **کان یَذْکُرُ اللّٰہَ علی کلِّ أَحْیَانِہٖ**: نبی ﷺ ہر حال میں اللہ کا ذکر کرتے تھے، اس کے عموم میں بے وضوء ہونے کی حالت بھی آ جاتی ہے (۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ ہر حالت میں قرآن پڑھاتے تھے سوائے جنابت کی حالت کے۔ ان کے علاوہ بھی حدیثیں ہیں جو طحاوی (۱:۷۰) میں ہیں اور معروف ہیں۔ ان مختلف روایات میں تطبیق دینے کے لئے علماء نے متعدد راہیں اختیار کی ہیں۔ سب سے اچھی توجیہ یہ ہے کہ نبی ﷺ پر اس موقعہ پر خاص حالت طاری تھی جس کی وجہ سے آپؐ نے بے وضوء اللہ کا

ذکر ناپسند کیا، سلام کا جواب بھی نہیں دیا، کیونکہ ''سلام'' اللہ کی صفت ہے، پس وہ بھی ذکر ہے۔ اور عام حالات میں آپؐ بے وضو اللہ کا ذکر کرتے تھے، حتی کہ افضل الذکر قرآن کی تلاوت بھی کرتے تھے۔ البتہ جنابت کی حالت میں تلاوت نہیں کرتے تھے۔

فائدہ: اوپر ہم نے جو حدیث ذکر کی ہے کہ نبی ﷺ بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے اور تیمم کر کے سلام کا جواب دیا، یہ حدیث اور باب کی حدیث ایک ہیں۔ امام ترمذیؒ نے حدیث کو اتنا مختصر کر دیا ہے کہ الگ حدیث ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ یہ واقعہ نبی ﷺ کو پیشاب کرنے کی حالت میں سلام کرنے کا نہیں ہے، بلکہ فارغ ہونے کے بعد سلام کرنے کا ہے۔

مسئلہ: جو شخص پیشاب سے فارغ ہو کر ڈھیلا کر رہا ہو اس کو سلام کا جواب دینا چاہئے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متقدمین کی کتابوں میں نہیں ہے، حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جواب دے سکتا ہے، اور مولانا مظہر نانوتوی رحمہ اللہ منع کرتے تھے۔ ہم حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں، کیونکہ جب ستر کھلا ہوا نہیں ہے تو جواب دینے میں کوئی حرج نہیں۔

[٦٧-] باب فی کراهیة رَدِّ السلامِ غَیْرَ متوضیٔ

[٩٣-] حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِیٍّ، ومحمدُ بنُ بَشَّارٍ، قالاَ: نا أبو أحمدَ، عن سُفیان، عَن الضَّحَّاكِ بنِ عُثمانَ عن نافعٍ عن ابنِ عُمَرَ: أنَّ رَجُلاً سَلَّمَ عَلَی النبیِّ صلی الله علیه وسلم وَهُوَ یَبُوْلُ فَلَمْ یَرُدَّ عَلَیْهِ.

قَالَ أبو عیسی: هٰذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وإنَّمَا یُکْرَهُ هٰذا عِندَنا إذا کَانَ عَلَی الغَائِطِ وَالْبَوْلِ، وَقَدْ فَسَّرَ بَعضُ أهلِ العلمِ ذٰلِكَ، وَهٰذا أحسنُ شَیْئٍ رُوِیَ فی هٰذا البابِ.

وفی البابِ: عن الْمُهَاجِرِ بنِ قُنْفُذٍ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ حَنْظَلَةَ وَعَلْقَمَةَ بنِ الفَغْوَاءِ، وَجَابِرٍ وَالْبَرَاءِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور یہ بات ہمارے نزدیک اس وقت مکروہ ہے جبکہ آدمی بالفعل بڑا یا چھوٹا استنجاء کر رہا ہو، اور بعض علماء نے حدیث کی یہی تفسیر کی ہے یعنی بالفعل پیشاب کرنے کی حالت پر حدیث کو محمول کیا ہے۔ اور یہ حدیث باب کی سب سے اچھی روایت ہے۔ اور باب میں مہاجر بن قنفذ، عبداللہ بن حنظلہ، علقمۃ بن الفغواء وغیرہ کی حدیثیں بھی ہیں (صحیح نام علقمہ بن الفغواء ہے، شفواء صحیح نام نہیں)

بابُ مَاجَاءَ فِی سُؤْرِ الكَلْبِ

کتے کے جھوٹے کا مسئلہ

کتے کے جھوٹے کے سلسلہ میں تین مسئلے ہیں: (۱) کتے کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک؟ (۲) کتا برتن میں منہ ڈال دے تو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے یا تین مرتبہ دھونے سے بھی برتن پاک ہوجائے گا؟ (۳) مٹی سے مانجھنے کا کیا حکم ہے؟

پہلا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمام درندوں کا جھوٹا پاک ہے اور کتا بھی ایک درندہ ہے، پس اس کا جھوٹا بھی پاک ہونا چاہئے۔ امام مالک رحمہ اللہ اپنی اصل پر قائم ہیں۔ وہ فرماتے ہیں: کتے کا جھوٹا پاک ہے۔ مگر امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ اپنی اصل سے ہٹ گئے، دونوں کہتے ہیں کہ کتے کا جھوٹا ناپاک ہے، اور احناف کے نزدیک تو ہر درندے کا جھوٹا ناپاک ہے، خواہ کتا ہو، شیر ہو یا چیتا وغیرہ ہو۔

دوسرا مسئلہ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ولوغ کلب کی صورت میں برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حکم تعبدی ہے۔ اور باقی دو اماموں کے نزدیک برتن کی پاکی کے لئے دھونا ضروری ہے۔ اور احناف کے نزدیک تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہوجاتا ہے، البتہ سات مرتبہ دھونا مستحب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل باب کی حدیث ہے، اس میں نبی ﷺ نے سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے، اور امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کا یہ ارشاد استحباب کے طور پر ہے۔ کیونکہ حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتوی یہ ہے کہ تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہوجاتا ہے (حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ فتوی طحاوی باب سؤر الکلب میں مروی ہے)

پھر ائمہ ثلاثہ کے درمیان اس میں اختلاف ہوا ہے کہ برتن دھونے کا حکم کیوں ہے؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم طہارت کے لئے ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حکم تعبدی ہے۔ کیونکہ کتے کا جھوٹا ان کے نزدیک پاک ہے اور تعبدی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے دھونے کا حکم دیا ہے اس لئے دھوتے ہیں اس کی وجہ ہم نہیں جانتے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف کی روایت ہے: طُهورُ إناءِ أحدكم إذا وَلَغَ الكلبُ فيه أن يَغسِلَه سبعَ مَرَّاتٍ: تمہارے برتن کی پاکی جب اس میں کتا منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوؤ (۱۳۷:۱) جمہور لفظ طهور سے استدلال کرتے ہیں۔ اور امام مالک رحمہ اللہ اس کو بالمعنی روایت قرار دیتے ہیں یعنی راوی نے جیسا سمجھا ایسا لفظ بدل دیا۔

تیسرا مسئلہ: برتن کو مٹی سے مانجھنا امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک واجب ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص سات مرتبہ دھوئے مگر مٹی سے نہ مانجھے تو برتن پاک نہیں ہوگا، پھر امام احمدؒ کے نزدیک دو مرتبہ مٹی سے مانجھنا ضروری

ہے: ایک سات کے اندر دوسرے آٹھویں مرتبہ، کیونکہ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں والثامنۃُ بالتراب آیا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سات کے اندر مانجھنا کافی ہے۔ آٹھویں مرتبہ مانجھنا مستحب ہے۔ اور امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک مانجھنا ضروری نہیں، صرف مستحب ہے۔

وضاحت: سور کلب کی روایت کے جواب میں علماء نے تین موقف اختیار کئے ہیں: نسخ کا، تنفیر کا اور ارشاد کا۔ تفصیل درج ذیل ہے:

ائمہ ثلاثہ: اس حدیث میں جو حکم ہے اس کو امر شرعی قرار دیتے ہیں۔ یعنی یہ شرعی مسئلہ ہے، برتن کی پاکی کے لئے سات مرتبہ دھونا اور مٹی سے مانجھنا ضروری ہے۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ تعبدی حکم قرار دیتے ہیں اور مٹی سے مانجھنے کو ضروری نہیں کہتے۔ اور احناف نے اس حدیث کے سلسلہ میں تین موقف اختیار کئے ہیں:

پہلا موقف: نسخ کا ہے۔ یعنی یہ حدیث منسوخ ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ عربوں کے مزاج میں کتا اتنا دخیل ہوگیا تھا جتنا اب یورپ کے مزاج میں دخیل ہوگیا ہے۔ انھوں نے GOD (خدا) کو چھوڑ کر DOG (کتے) کو پکڑ لیا ہے۔ اسلام آیا تو اس نے اس محبت کو لوگوں کے دلوں سے نکالنا چاہا، اور اس کے لئے بتدریج چند احکام دیئے۔ سب سے پہلے لوگوں کو یہ بتایا کہ اگر کوئی شوقیہ کتے کو پالے گا تو روزانہ اس کے ثواب میں سے ایک قیراط (درہم کا چھٹا حصہ) کم ہوجائے گا۔ محتاط لوگوں نے اسی وقت کتے کو چلتا کیا۔ کیونکہ ثواب ندارد گناہ لازم! پھر دوسرا حکم برتن کو سات مرتبہ دھونے کا اور ایک مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا دیا۔ کتا گھر میں ہر طرف گھومتا ہے اور صبح سے شام تک نہ معلوم کتنے برتنوں میں منہ ڈالتا ہے۔ لوگ برتن دھوتے دھوتے تنگ آگئے تو اس کو رخصت کردیا۔ پھر آخری حکم کتوں کو مار ڈالنے کا دیا۔ پھر جب کتوں کی محبت دلوں سے نکل گئی بلکہ مدینہ میں کوئی کتا نہ رہا اور قبائل کی کوئی عورت کتے کے ساتھ مدینہ میں آتی تو لوگ دوڑ پڑتے اور اس کو مار ڈالتے، جب نفرت اس درجہ تک پہنچ گئی تو آخری حکم —— کالے کتے کو مستثنیٰ کرکے —— اٹھالیا۔ اب علماء کا اتفاق ہے کہ پہلا حکم (ثواب کم ہونے کا) بدستور باقی ہے، اور دوسرے حکم میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ حکم باقی ہے یا منسوخ ہوگیا ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باقی ہے اور احناف کے نزدیک یہ دوسرا حکم بھی تیسرے حکم کی طرح منسوخ ہوگیا ہے —— مگر یہ توجیہ مقبول نہیں۔ کیونکہ تسبیع وتتریب کے استحباب کا قول احناف کے یہاں بھی موجود ہے۔ اگر یہ حکم ختم ہوگیا ہوتا تو استحباب کیسے باقی رہتا؟

دوسرا موقف: تنفیر کا ہے۔ یعنی اس حکم کا مقصد لوگوں کے دلوں میں کتوں کی نفرت پیدا کرنا ہے۔ پس تسبیع وتتریب کا حکم وجوبی نہیں استحبابی ہے، تنفیر کا مقصد اس صورت میں بھی حاصل ہوتا ہے اور حدیث کے راوی کا فتوی عدم وجوب کی دلیل ہے —— یہ توجیہ مقبول ہے۔

تیسرا موقف: ارشادی ہے۔ یعنی لوگوں کو ان کی بھلائی کی ایک بات بتائی گئی ہے کہ لوگوں کو چاہئے کہ کتے کے

جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھوئیں اور ایک مرتبہ مٹی سے مانجھیں۔اور علامہ ابن رُشد مالکیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ممکن ہے کتا ہڑکایا (باؤلا) ہو، اور اس کی بیماری کے جراثیم چپکو ہوتے ہیں، جب تک مریں گے نہیں برتن سے نکلیں گے نہیں۔اور ان کا علاج نوشادر ہے جو مٹی میں ہر جگہ موجود ہوتا ہے، پس جب برتن مٹی سے مانجھا جائے گا تو جراثیم مرجائیں گے اور بار بار دھونے سے نکل جائیں گے اور ان کی مضرت سے آدمی بچ جائے گا —— یہ توجیہ بھی پسندیدہ ہے، استحباب کے قول سے ہم آہنگ ہے۔

[٦٨-] باب ماجاء في سُؤْرِ الكلب

[٩٤-] حدثنا سَوَّارُ بنُ عَبدِ اللّٰهِ العَنبَرِيُّ، نا المُعْتَمِرُ بنُ سُلَيْمَانَ، قال سمعتُ أَيُّوبَ، عن مُحمدِ بنِ سيرينَ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: " يُغْسَلُ الإِنَاءُ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُوْلاَهُنَّ أَوْ: أُخراهُنَّ بالتُّرَابِ، وإِذَا وَلَغَتْ فِيْهِ الهِرَّةُ: غُسِلَ مَرَّةً"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وهُو قولُ الشافعيِّ وأحمدَ وإسحاق.

وقد رُوِيَ هٰذا الحديثُ مِن غَيْرِ وَجْهٍ عن أبي هُرَيْرَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نَحْوُ هٰذَا وَلَمْ يُذْكَرْ فِيْهِ: " إِذَا وَلَغَتْ فِيْهِ الهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً"

وفي البابِ: عن عَبدِ اللّٰهِ بنُ مُغَفَّلٍ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: ''برتن سات مرتبہ دھویا جائے جب اس میں کتا منہ ڈالے، پہلی مرتبہ یا فرمایا: آخری مرتبہ مٹی سے مانجھا جائے۔اور جب اس میں بلی منہ ڈالے تو ایک مرتبہ دھویا جائے'' (بلی کے جھوٹے کا حکم اگلے باب میں آرہا ہے) امام ترمذیؒ کہتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے (حدیث کا آخری ٹکڑا جو بلی کے جھوٹے سے متعلق ہے اس میں اختلاف ہے کہ وہ مرفوع ہے یا موقوف) اور یہ شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاق کا قول ہے۔اور یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے متعدد طرق سے اسی طرح مروی ہے، مگر اس میں إذا ولغت فيه إلخ نہیں ہے۔اور باب میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے۔

بابُ مَاجاءَ في سُؤْرِ الهِرَّةِ

بلی کے جھوٹے کا حکم

بلی کا جھوٹا ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک پاک ہے اس کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں، خواہ متبادل موجود ہو یا نہ ہو، اور خواہ عذر ہو یا نہ ہو۔اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔پھر امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکروہ

تحریمی ہے — مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہوتا ہے جیسے واجب: فرض کے قریب ہوتا ہے — اور ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ کی رائے میں مکروہ تنزیہی ہے، پس ضرورت کے وقت اس کو استعمال کر سکتے ہیں۔ عام حالات میں جائز نہیں۔ فتوی اسی پر ہے۔

حدیث: کبشہ (حضرت ابوقتادہؓ کی بہو) کہتی ہیں کہ ان کے پاس حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ تشریف لائے، انھوں نے ابوقتادہؓ کے لئے وضوء کا پانی رکھا۔ حضرت ابوقتادہ وضوء کے لئے بیٹھے تو بلی آئی۔ حضرت نے اس کے لئے برتن جھکا دیا۔ بلی نے پانی پی لیا، پھر حضرت ابوقتادہ اس سے وضوء کرنے لگے۔ کبشہ کہتی ہیں: مجھے خسر ابا کے اس فعل پر حیرت ہوئی، ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سمجھ گئے فرمانے لگے: اے بھتیجی! کیا تجھے تعجب ہو رہا ہے، انھوں نے کہا: ہاں! پس آپ نے حدیث سنائی کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: ''بلی ناپاک نہیں وہ گھروں میں بکثرت آنے جانے والے انسانوں میں سے ہے یا فرمایا: بکثرت آنے جانے والے جانوروں میں سے ہے''

تشریح:

روایت کے دو جز ہیں: ایک: حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کا فعل۔ یہ صراحۃً بلی کے جھوٹے کی طہارت پر دلالت کرتا ہے۔ دوم: حدیث مرفوع۔ یہ صراحۃً طہارت پر دلالت نہیں کرتی۔ إنها سے بلی کا ظاہری بدن بھی مراد ہوسکتا ہے۔ مگر ائمہ ثلاثہ راوی حدیث کے عمل کے قرینہ سے حدیث میں مجاز بالحذف مانتے ہیں۔ وہ تقدیر عبارت إن سؤرها نکالتے ہیں۔ اور بلی کے جھوٹے کی طہارت بلا کراہیت ثابت کرتے ہیں۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ اس حدیث کے ساتھ چار باتیں اور پیش نظر رکھتے ہیں:

۱- حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گذشتہ باب میں گذر چکی ہے کہ اگر بلی برتن میں منہ ڈالے تو اس کو ایک مرتبہ دھویا جائے۔ طحاوی میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں: طُهور الإناء إذا وَلَغَ فيه الهِرُّ أن يُغسل مرة أو مرتين (قُرَّةُ شَكَّ) یعنی جب بلی برتن میں منہ ڈالے تو اس کو ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھویا جائے (طحاوی ۱:۱۸) امام طحاویؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث متصل الاسناد ہے یہ حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طرح مروی ہے، مگر موقوف بھی مرفوع ہے، کیونکہ ابن سیرین رحمہ اللہ نے تلامذہ کو بتلا رکھا تھا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی سبھی حدیثیں مرفوع ہیں، خواہ وہ مرفوع کریں یا نہ کریں (طحاوی ۱:۱۸)

۲- حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کے عمل کو ان کی بہو کا حیرت سے دیکھنا اس طرف مشیر ہے کہ اسلامی معاشرہ میں بلی کے جھوٹے کو پاک نہیں سمجھا جاتا تھا نہ اس کو استعمال کیا جاتا تھا۔

۳- بلی درندہ ہے اور جھوٹا بحکم گوشت ہے، پس جس طرح درندوں کا گوشت ناپاک ہے ان کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہئے۔

۴- باب کی حدیث محکم الدلالۃ نہیں، اس کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ بلّی کا ظاہری بدن ناپاک نہیں۔
ان سب امور کو ملحوظ رکھ کر امام اعظم رحمہ اللہ نے بلی کے جھوٹے کو مکروہ قرار دیا، اور یہ تخفیف عموم بلوی کی وجہ سے ہے، ورنہ قاعدے سے ناپاک ہونا چاہئے۔ مگر چونکہ بلی ہر وقت گھر میں آتی جاتی رہتی ہے اس لئے تخفیف مناسب ہے۔

فائدہ: ائمہ ثلاثہ نے سور ہرّۃ پر تمام درندوں کو قیاس کیا ہے اور ان کا جھوٹا پاک قرار دیا ہے (سوائے کتے کے) مگر انھوں نے علت إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات کو ملحوظ نہیں رکھا۔ سب درندوں میں یہ علت نہیں پائی جاتی۔ اور احناف نے حدیث کا حکم سواکن البیوت کی طرف متعدی کیا ہے اور چوہے وغیرہ کے جھوٹے کو پاک مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ سواکن البیوت میں علت متحقق ہے۔

نوٹ: حدیث میں أو شک راوی کا ہے۔ یعنی نبی ﷺ نے بلّی کو ہر وقت گھر میں آنے جانے والے لوگوں یعنی غلاموں اور بچوں میں شامل کیا یا ہر وقت گھر میں آنے جانے جانوروں یعنی چوہوں وغیرہ میں شامل کیا (طوافین: ذوی العقول کی جمع ہے اور طوافات: غیر ذوی العقول کی)

[٦٩-] باب ماجاء في سُؤْرِ الهِرَّةِ

[٩٥-] حدثنا إسحاقُ بنُ مُوسَى الأنصاريُّ، نا مَعْنٌ، نا مالِكُ بنُ أنسٍ، عن إسحاقَ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ أبي طلحةَ، عن حُمَيْدَةَ ابنةِ عُبَيْدِ بنِ رِفاعَةَ، عن كَبْشَةَ ابنةِ كعبِ بنِ مَالِكٍ — وكانت عندَ ابنِ أبي قَتَادَةَ — أنَّ أبَا قَتَادَةَ دَخلَ عَلَيْهَا، قالت: فَسَكَبْتُ لَهُ وَضُوْءً قَالَتْ: فَجاءَ تْ هِرَّةٌ تَشْرَبُ، فَأَصْغَى لَهَا الإِنَاءَ حَتّٰى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبْشَةُ: فَرَآنِيْ أَنْظُرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَتَعْجَبِيْنَ يَا ابْنَةَ أَخِيْ؟ فقلتُ نَعَم، فقال: إِنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ أو: الطَّوَّافَاتِ"

وفي الباب: عن عائشةَ وأبي هريرةَ؛ قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهُو قَولُ أكثرِ العُلَماءِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ ومَن بَعدَهم، مِثْلُ الشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ: لَمْ يَرَوْا بِسُؤْرِ الهِرَّةِ بَأْسًا.

وهٰذا أحْسَنُ شَيْئٍ فِيْ هٰذا البابِ؛ وَقَد جَوَّدَ مالكٌ هٰذا الحديثَ عن إسحاقَ بنِ عبدِاللّٰهِ بن أبي طَلحةَ، ولَمْ يَأْتِ به أحَدٌ أَتَمَّ مِن مَالِكٍ.

ترجمہ: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے (سنن اربعہ، مالک، احمد و دارمی نے اس کو روایت کیا ہے۔ مشکوٰۃ حدیث

۴۸۲ صحیحین میں یہ حدیث نہیں لی گئی) اور یہ اکثر صحابہ وتابعین اور بعد کے لوگوں کا جیسے شافعی، احمد اور اسحاق رحمہ اللہ کا قول ہے۔ان کے نزدیک بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں۔اور یہ باب کی سب سے اچھی حدیث ہے۔اور امام مالک رحمہ اللہ نے اسحاق سے اس کی عمدہ سند بیان کی ہے،اور امام مالک رحمہ اللہ سے زیادہ تام اس حدیث کو کوئی نہیں لایا (یعنی امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے استاذ اسحاق رحمہ اللہ کا نام بالکل صحیح بیان کیا ہے،بس اس عبارت کا اتنا ہی مطلب ہے)

فائدہ: اس حدیث کی سند میں حمیدۃ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں، ان کے احوال معلوم نہیں کہ ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، تاہم امام ترمذیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے،اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صحابہ سے روایت کرنے والا تابعین کا پہلا طبقہ اگر مجہول ومستور ہوتو اس سے صرفِ نظر کی جائے گی، کیونکہ اس زمانہ میں راویوں کا ریکارڈ رکھنے کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا۔ہاں اگر ائمہ کسی راوی کو صراحۃً ضعیف قرار دیں تو وہ ضعیف ہوگا۔

بابُ المَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

چمڑے کے موزوں پر مسح کا بیان

چمڑے کے موزوں پر مسح جائز ہے۔اسلامی فرقوں میں سے صرف شیعہ اور خوارج اس کو ناجائز کہتے ہیں۔پھر خوارج کا مذہب یہ ہے کہ پاؤں کو بہر حال دھونا ضروری ہے، ان پر مسح کسی حال میں جائز نہیں، اور شیعہ (امامیہ) پاؤں کا وظیفہ مسح بتاتے ہیں، ان کے نزدیک ننگے پاؤں پر مسح کرنا ضروری ہے۔خفین پر مسح جائز نہیں۔یہ لوگ ان تمام حدیثوں کو جن میں خفین پر مسح کا تذکرہ ہے منسوخ مانتے ہیں۔اور ناسخ سورۂ مائدہ کی آیت (۶) بتاتے ہیں۔یعنی آیتِ وضوء میں جر والی قراءت سے استدلال کرتے ہیں ان دو فرقوں کے علاوہ پوری امت خواہ وہ اہل السنۃ ہوں یا باطل فرقے، خفین پر مسح جائز کہتے ہیں، ان کی دلیل مسح علی الخفین کی روایاتِ متواترہ ہیں —— احادیثِ متواترہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

اور خوارج وشیعہ کا ان حدیثوں کو منسوخ ماننا درست نہیں، کیونکہ نبی ﷺ سے آیت وضوء کے نزول کے بعد بھی خفین پر مسح کرنا ثابت ہے، حضرت جریر بجلی رضی اللہ عنہ جو سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد اور نبی ﷺ کی وفات سے پچاس دن پہلے مسلمان ہوئے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے، معلوم ہوا کہ مسح علی الخفین کی حدیثیں منسوخ نہیں ہیں۔

فائدہ: خفین پر مسح کا ثبوت قرآن سے قطعی طور پر نہیں ہے۔البتہ بعض حضرات نے أرْجُلِكُمْ میں کسرہ کی قراءت کو مسح علی الخفین پر محمول کیا ہے، تفصیل باب (۳۱) میں گذر چکی۔

[٧٠-] بابُ المسحِ على الخفين

[٩٦-] حدثنا هَنَّادٌ، ناوكيعٌ، عن الأعْمَشِ، عن إبراهيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحارثِ، قال: بَالَ جَرِيْرُ بنُ عبدِ اللّٰهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ على خُفَّيْهِ، فَقِيْلَ لَهُ: أتَفعَلُ هٰذا؟ قَالَ: وَمَا يَمْنَعُنِيْ وقَدْ رَأَيْتُ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يَفعَلُهُ؟ قال: وَكَانَ يُعْجِبُهُمْ حَديثُ جَرِيْرٍ لِأَنَّ إسلامَه كَانَ بَعدَ نُزُوْلِ المائِدَةِ.

وفي الباب: عن عُمَرَ، وعليٍّ، وحُذيفةَ، والمُغيرةَ، وبلالٍ، وسَعدٍ، وأبي أيوبَ، وَسَلْمانَ، وبُرَيْدَةَ، وَعَمْرِو بنِ أُمَيَّةَ، وأنسٍ، وسَهْلِ بنِ سَعْدٍ، ويَعْلَى بنِ مُرَّةَ، وعُبَادَةَ بنِ الصَّامِتِ، وَأُسَامَةَ بنِ شَرِيكٍ، وأبي أُمَامَةَ، وجابرٍ، وأُسَامَةَ بنِ زَيْدٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ جريرٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

[٩٧-] ويُرْوىٰ عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ قال: رَأَيْتُ جريرَ بنَ عبدِ اللّٰهِ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ على خُفَّيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ في ذٰلك، فَقَالَ: رَأَيْتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلىٰ خُفَّيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: أَقَبْلَ المائِدَةِ أَوْ بَعْدَ المَائِدَةِ؟ فَقَالَ: مَا أَسْلَمْتُ إِلَّا بَعْدَ المَائِدَةِ. حَدَّثَنا بِذٰلك قُتَيْبَةُ، نا خالدُ بنُ زِيادٍ التِّرْمِذِيُّ، عن مُقَاتِلِ بن حَيَّانَ، عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ، عن جَرِيْرٍ.

وقال: وروىٰ بَقِيَّةُ عن إبراهيمَ بنِ أدْهَمَ، عن مُقَاتِلِ بنِ حَيَّانَ، عن شَهْرِ بنِ حَوْشَبٍ عن جَرِيْرٍ.

وهٰذا حديثٌ مُفَسِّرٌ، لِأَنَّ بَعْضَ مَنْ أَنْكَرَ المَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ تَأَوَّلَ أَنَّ مَسْحَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم عَلَى الْخُفَّيْنِ كَانَ قَبْلَ نُزُوْلِ المائِدَةِ، وذَكَرَ جَرِيْرٌ في حَدِيثِهِ أَنَّهُ رَأَى النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ بَعْدَ نُزُوْلِ المَائِدَةِ.

ترجمہ: ہمام بن الحارث کہتے ہیں: جریر بن عبداللہ بجلی نے پیشاب کیا، پھر وضوء کی (معلوم ہوا وضوء پر وضوء نہیں تھی) اور خفین پر مسح کیا۔ ان سے کہا گیا: آپ خفین پر مسح کرتے ہیں؟ (اس زمانہ میں خوارج وشیعہ یہ شوشہ چھوڑ چکے تھے کہ مسح علی الخفین کی حدیثیں منسوخ ہیں اس لئے حضرت جریرؓ کو خفین پر مسح کرتے دیکھ کر طلبہ نے دریافت کیا۔ اس زمانہ میں علم اسی طرح حاصل کیا جاتا تھا۔ موقع آتا تو سوال کرتے تھے) جریرؓ نے فرمایا: میں خفین پر مسح کیوں نہ کروں، جبکہ میں نے نبی ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے؟! ابراہیم نخعی کہتے ہیں: محدثین کو حضرت جریر کی حدیث بہت پسند تھی اس لئے کہ وہ سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے ہیں (یعنی یہ دلیل ہے کہ خفین پر مسح کی حدیثیں منسوخ نہیں ہیں) اور باب میں حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما وغیرہ کی حدیثیں ہیں (امام ترمذیؒ نے اٹھارہ نام ذکر کئے ہیں۔ علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے شرح معانی الآثار کی شرح نُخَبُ الأفكار میں ترپن صحابہ

کی حدیثوں کا حوالہ دیا ہے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مشہور قول ہے کہ میں نے ستر سے زیادہ صحابہ سے ملاقات کی ہے وہ سب مسح علی الخفین کے قائل تھے)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

حضرت جریر کی یہ حدیث شہر بن حوشب سے بھی مروی ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے حضرت جریر کو وضوء کرتے دیکھا انھوں نے خفین پر مسح کیا، میں نے ان سے اس سلسلہ میں پوچھا (کہ کیا آپ نے نبی ﷺ کو مسح کرتے دیکھا ہے؟) انھوں نے کہا: میں نے نبی ﷺ کو دیکھا ہے: آپؐ نے وضوء فرمائی اور اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا۔ میں نے ان سے پوچھا: مائدہ کے نزول سے پہلے یا بعد میں؟ انھوں نے جواب دیا: میں مسلمان ہی مائدہ کے نزول کے بعد ہوا ہوں (اس کے بعد امام ترمذیؒ نے اس کی پوری سند لکھی ہے)

اور امام ترمذیؒ نے فرمایا: اور اس حدیث کو بقیۃ بن الولید (بھی) روایت کرتا ہے، ابراہیم بن ادہم سے، وہ مقاتل بن حیان سے، وہ شہر بن حوشب سے، وہ حضرت جریر سے۔

اور یہ حدیث واضح ہے (مفسر کو کسرہ کے ساتھ مفسِّر بھی پڑھ سکتے ہیں اور اس کے معنی ہونگے: تفسیر کرنے والی، وضاحت کرنے والی۔ اور زبر کے ساتھ مفسَّر بھی پڑھ سکتے ہیں، یعنی دوٹوک، واضح، بہتر بالفتح پڑھنا ہے) اس لئے کہ خفین پر مسح کے منکرین میں سے بعض نے یہ شوشہ چھوڑا ہے (یہ تأول کا ترجمہ ہے) کہ نبی ﷺ کا خفین پر مسح کرنا سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے تھا (لہٰذا یہ حدیثیں منسوخ ہیں) اور حضرت جریر نے اپنی حدیث میں یہ بات بیان کی ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کو سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے (یعنی ان کا چھوڑا ہوا شوشہ غلط ہے)

وضاحت:

۱- شہر بن حوشب اشعری شامی (متوفی ۱۱۲ھ) معمولی درجہ کے راوی ہیں، کثیر الارسال والاوہام ہیں۔ سنن اربعہ میں ان کی روایت لی گئی ہے۔ محدثِ جلیل ابوعون عبداللہ بن عون بصریؒ نے ان پر کلام کیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب ۴: ۳۶۹)

۲- ابو یُحمِدْ بقیۃُ بن الولید بن الصائد کلاعی حمصی (متوفی ۱۹۷ھ) اچھے راوی ہیں، بخاری شریف میں تعلیقاً ان کی روایت ہے۔ صحاح ستہ کی باقی کتابوں میں بھی ان کی روایات ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اگر وہ غیر معروف رواۃ سے روایت کریں تو نہ لی جائیں، اور معروف رواۃ سے روایت کریں تو ان کی حدیث لی جائے'' ابومُسہِر کہتے ہیں: أحادیثُ بقیۃَ لیستْ بِنَقِیَّۃٍ فکُنْ مِنها علی تَقِیَۃٍ. یعنی بقیہ کی حدیثیں صاف ستھری نہیں، پس تم ان سے احتراز کرو۔ اور عُقیلی کہتے ہیں: یَروی عن قومٍ متروکین و مجهولین. یعنی بقیہ متروک و مجہول رواۃ کی

حدیثیں بیان کرتے ہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: صدوق کثیر التدلیس عن الضعفاء یعنی معمولی درجہ کے سچے راوی ہیں اور ضعیف اساتذہ کا نام بکثرت چھپاتے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھیں تہذیب ۱: ۳۷۴ عُقیلی کی الکامل فی الضعفاء ۱: ۱٦۲)

بابُ المَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ

مسافر اور مقیم خفین پر کتنے دن مسح کر سکتے ہیں؟

پوری امت متفق ہے کہ خفین پر مسح کی اجازت مقیم ومسافر دونوں کے لئے ہے۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ کا ایک قول جوان کے مذہب میں مفتی بہ نہیں ہے یہ ہے کہ یہ اجازت صرف مسافر کے لئے ہے، مقیم کے لئے نہیں[1]۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ مسح علی الخفین میں توقیت کے قائل نہیں، جب تک جی چاہے مسح کر سکتا ہے۔ اور یہ عدم توقیت مسافر ومقیم دونوں کے لئے ہے، البتہ جنابت لاحق ہونے کے بعد یا موزہ نکال دینے کے بعد مسح باقی نہیں رہے گا۔ اب پاؤں کا دھونا ضروری ہوگا۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے علاوہ باقی پوری امت متفق ہے کہ مسح میں توقیت ہے، مقیم کے لئے ایک رات دن (چوبیس گھنٹے) اور مسافر کے لئے تین رات دن (بہتر گھنٹے) ہیں۔ یہ وقت گذرنے کے بعد مسح خود بخود ختم ہو جائے گا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے صرف جمہور کے دلائل بیان کئے ہیں۔ امام مالکؒ کی دلیل نہیں لائے، البتہ امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسح میں توقیت نہیں ہے۔ پھر فرمایا ہے کہ جمہور کا مسلک ہی صحیح ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل ابوداؤد اور طحاوی میں ہے۔ ان کی دلیل دو روایتیں ہیں: ایک صریح ہے، دوسری صریح نہیں۔ اور جو صریح ہے وہ صحیح نہیں، اس کا ایک راوی محمد بن یزید بن ابی زیاد ہے اور وہ مجہول ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابی بن عمارۃ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا: یارسول اللہ! میں خفین پر مسح کر سکتا ہوں؟ آپؐ نے فرمایا: ''ہاں!'' انھوں نے پوچھا: ایک دن یارسول اللہ؟ آپؐ نے فرمایا: ''ہاں اور دو دن'' انھوں نے پوچھا: اور دو دن یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں اور تین دن'' انھوں نے پوچھا: اور تین دن یارسول اللہ؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں'' یہاں تک کہ سات دن تک پہنچے، پھر فرمایا: اِمْسَحْ ما بدا لك: تمہارا جتنا جی چاہے مسح کرو! اس حدیث کے مذکور راوی محمد بن یزید کو ابو حاتم نے مجہول کہا ہے، امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: اس کی سند کے رجال معروف نہیں، ابن حبان کہتے ہیں: میں اس کی اسناد پر اعتماد نہیں کرتا۔ اور دار قطنی کہتے ہیں: اس حدیث کی سند ثابت نہیں۔

(۱) یہ ابن القاسم کی امام مالک سے روایت ہے (بلغۃ السالک ۱: ۵۸)

دوسری حدیث: حضرت خزیمہ بن ثابت کی ہے کہ نبی ﷺ نے مسح علی الخفین کی مدت مسافر کے لئے تین رات دن اور مقیم کے لئے ایک رات دن مقرر فرمائی۔ پھر فرمایا: ولم أطنبَ له السائلُ فی مسألته لزادہ: اگر درخواست کرنے والا مزید مدت مانگتا تو آپؐ عنایت فرماتے۔ یہ حدیث ٹھیک ہے، مگر عدم توقیت میں صریح نہیں، بلکہ توقیت میں صریح ہے۔ کیونکہ مانگنے والے نے نہ زیادہ مدت مانگی نہ آپؐ نے عنایت فرمائی، پس جو مدت مقرر کی تھی وہ باقی رہی (اور جمہور کی دلیل باب کی روایت ہے)

مسئلہ(۱): مسح کا وقت شروع ہوتا ہے طہارت کاملہ کے بعد پہلی مرتبہ حدث پیش آنے کے وقت سے، مثلاً ایک شخص نے فجر کی نماز سے پہلے وضوء کر کے خفین پہن لئے۔ پھر نو بجے حدث لاحق ہوا تو مسح دوسرے دن نو بجے تک کرسکتا ہے۔

مسئلہ(۲): خفین پر مسح کرنے کے لئے پہلی مرتبہ حدث پیش آنے کے وقت طہارتِ کاملہ ہونا شرط ہے۔ خفین پہنتے وقت شرط نہیں، مثلاً کسی نے پہلے پاؤں دھوئے پھر خفین پہن لئے، پھر ہاتھ منہ دھوئے اور سر پر مسح کیا، پھر حدث لاحق ہوا تو اس کے لئے مسح کرنا جائز ہے۔ اور اگر پاؤں دھوکر خفین پہن لئے پھر چہرہ اور ہاتھ دھوئے اور سر پر مسح کرنے سے پہلے حدث پیش آ گیا تو مسح کرنا جائز نہیں کیونکہ جب حدث لاحق ہوا اس وقت طہارتِ کاملہ حاصل نہیں ہے۔

مسئلہ(۳): مسح کا وقت ختم ہونے پر صرف مسح ٹوٹتا ہے وضو نہیں ٹوٹتی، مثلاً: ایک شخص کے مسح کا وقت نو بجے ختم ہونے والا ہے، اس وقت وہ باوضوء ہے تو اس کے لئے خفین نکال کر صرف پاؤں کا دھونا کافی ہے مکمل وضوء لوٹانی ضروری نہیں۔

[۷۱-] بابُ المسح علی الخفین للمسافر والمقیم

[۹۸-] حدثنا قُتَیْبَةُ، نا أبُوْ عَوَانَةَ، عن سَعِیْدِ بنِ مَسْرُوْقٍ، عن إبراھیمَ التَّیْمِیِّ، عن عَمْرِو بنِ مَیْمُوْنٍ، عن أبی عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِیِّ، عن خُزَیْمَةَ بنِ ثَابِتٍ، عن النبیِّ صلی اللہ علیه وسلم أنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ؟ فَقَالَ: "لِلْمُسَافِرِ ثَلاَثٌ وَلِلْمُقِیْمِ یَوْمٌ"

وأبو عبدِ اللّٰهِ الجَدَلِیُّ: اسْمُهُ عَبْدُبْنُ عَبْدٍ؛ قال أبو عیسی: هذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وفی البابِ: عن علیٍّ، وأبی بَکْرَةَ، وأبی هریرةَ، وصَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ، وعَوْفِ بنِ مالكٍ، وابنِ عُمَرَ، وَجریرٍ.

[۹۹-] حدَّثنا هَنَّادٌ، نا أبو الأحْوَصِ، عن عَاصِمِ بنِ أبی النَّجُوْدِ، عن زِرِّ بنِ حُبَیْشٍ، عن صَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ، قال: کَانَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیه وسلم یَأْمُرُنَا إِذَا کُنَّا سَفْرًا أنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ

أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ، إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ، ولكِنْ مِنْ غَائِطٍ وبَوْلٍ ونَوْمٍ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد رَوَى الحَكَمُ بنُ عُتَيْبَةَ، وحَمَّادٌ، عن إبراهيمَ النَّخَعِيِّ، عن أبي عبدِ اللهِ الجَدَلِيِّ، عن خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ، ولا يَصِحُّ.

قَالَ عَلِيُّ بنُ المَدِينِيِّ: قَالَ يَحيى: قال شُعْبَةُ: لَمْ يَسْمَعْ إبراهيمُ النَّخَعِيُّ مِن أبي عبدِ اللهِ الجَدَلِيِّ حديثَ المَسْحِ.

وقَالَ زَائِدَةُ عَن مَنْصُوْرٍ: كُنَّا فِي حُجْرَةِ إبراهيمَ التَّيْمِيِّ وَمَعَنَا إبراهيمُ النَّخَعِيُّ، فَحَدَّثَنَا إبراهيمُ التَّيْمِيُّ، عن عَمْرِو بنِ مَيْمُونٍ، عن أبي عبدِ اللهِ الجَدَلِيِّ عن خُزَيْمَةَ بنِ ثَابِتٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم في المَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ.

قال محمدٌ: أَحْسَنُ شَيْءٍ في هذا البابِ حَديثُ صَفْوَانَ بنِ عَسَّالٍ.

قال أبو عيسى: وهُو قَوْلُ العُلَماءِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابعينَ ومَن بَعْدَهُمْ مِنَ الْفُقَهَاءِ، مِثْلُ: سُفيانَ الثَّوْرِيِّ وابنِ المُبَارَكِ والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ، قَالُوْا: يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا ولَيْلَةً، والمُسَافِرُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ.

وقَدْ رُوِيَ عن بَعْضِ أهلِ العلمِ أَنَّهُمْ لَمْ يُوَقِّتُوْا في المسحِ على الخُفينِ وهو قولُ مالكِ بنِ أنسٍ، والتَّوْقِيتُ أَصَحُّ.

ترجمہ: یہ حدیث ابراہیم تیمی کی ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں عمرو بن میمون سے، وہ ابوعبداللہ جدلی سے، وہ خزیمہ بن ثابت سے، وہ نبی ﷺ سے کہ آپؐ سے خفین پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا؟ (سوال مبہم ہے اس کی تفصیل جواب سے واضح ہوگی) آپؐ نے فرمایا: ''مسافر کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ہے'' اور ابوعبد اللہ جدلی کا نام عبد بن عبد ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے، اور باب میں حضرت علی اور ابوبکرۃ وغیرہ کی حدیثیں ہیں (یہ فہرست بہت مختصر ہے اگر تمام کتب حدیث سے اس موضوع کی حدیثیں جمع کی جائیں تو یہ فہرست چار گنا ہو جائے گی)

صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ہم سفر میں ہوتے تھے (سَفْرًا، سَافِرٌ کی جمع ہے، جیسے: صَحْب: صاحب کی جمع ہے) تو ہمیں نبی ﷺ حکم دیتے کہ ہم اپنے موزوں کو تین دن اور تین رات تک نہ نکالیں، مگر جنابت کی وجہ سے (یعنی جنابت کی صورت میں موزے نکالنے ضروری ہیں، مسح جائز نہیں) البتہ ہم مسح کریں بڑے استنجے سے اور چھوٹے استنجے سے اور نیند سے (یعنی مسح صرف حدث اصغر میں جائز ہے حدث اکبر میں جائز نہیں)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور اس حدیث کو حکم بن عتیبہ اور حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا ہے، وہ ابوعبداللہ جدلی سے، وہ خزیمہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں۔ اور یہ سند صحیح نہیں۔ علی بن المدینی: یحییٰ قطان سے نقل کرتے ہیں کہ شعبہؒ نے فرمایا: ابراہیم نخعی نے ابوعبداللہ جدلی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی (اور اس سند میں گڑبڑ کیسے ہوئی وہ زائدہ نے بیان کی ہے) زائدہ: منصور سے روایت کرتے ہیں کہ ہم لوگ ابراہیم تیمی کے کمرہ میں تھے اور وہاں ابراہیم نخعی بھی موجود تھے، ابراہیم تیمی نے خفین پر مسح کے سلسلہ میں نبی ﷺ سے جو حدیث مروی ہے وہ یہ کہہ کر سنائی کہ مجھ سے عمرو بن میمون نے حدیث بیان کی، وہ ابوعبداللہ جدلی سے، وہ خزیمہ بن ثابت سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں (اس سے بعض حضرات کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے ابراہیم نخعی کی طرف حدیث منسوب کردی) امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس باب کی سب سے اچھی حدیث صفوان بن عسال کی حدیث ہے (جو اوپر آئی ہے) امام ترمذیؒ کہتے ہیں: صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے فقہاء مثلاً سفیان ثوری، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ یہ سب کہتے ہیں کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن اور تین رات مسح کرے گا، اور بعض علماء سے یہ قول مروی ہے کہ انھوں نے خفین پر مسح میں وقت کی تعیین نہیں کی، اور یہ امام مالک کا قول ہے اور جو لوگ وقت کی تعیین کرتے ہیں ان کا قول زیادہ صحیح ہے۔

تشریح: حضرت خزیمہ کی حدیث کے راوی ابراہیم تیمی ہیں جس کو وہ عمرو بن میمون کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔ مگر بعض لوگوں نے اس جگہ دو غلطیاں کی ہیں: ایک: ابراہیم تیمی کی جگہ ابراہیم نخعی کو رکھ دیا۔ دوسرے ابن میمون کا واسطہ حذف کردیا۔ اور اس گڑبڑ کی وجہ منصور نے بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ ابراہیم تیمی کے حجرہ میں تھے، وہاں ابراہیم نخعی بھی موجود تھے، ابراہیم تیمی نے ابن میمون کی سند سے مذکورہ حدیث بیان کی، کچھ لوگوں کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے سمجھا کہ یہ حدیث ابراہیم نخعی نے بیان کی ہے۔ اور چونکہ وہ لوگ یہ بات جانتے تھے کہ ابراہیم نخعی کا ابو عبداللہ جدلی سے لقاء وسماع ہے اس لئے انھوں نے ابن میمون کا واسطہ حذف کردیا اور ابراہیم نخعی عن ابی عبداللہ الجدلی کہہ کر حدیث روایت کردی۔ حالانکہ یہ حدیث ابراہیم نخعی نے سرے سے بیان ہی نہیں کی۔

بابٌ فی المَسْحِ عَلَى الخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وأسْفَلِه

خفین کے اوپر اور نیچے مسح کی روایت

خفین پر مسح صرف اوپر کے حصہ میں ہے یا نیچے اوپر دونوں جگہ؟ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ اوپر نیچے دونوں جگہ ہے، مگر اوپر اصل ہے، یعنی ضروری ہے۔ اور نیچے مستحب یا سنت ہے۔ پس جس نے صرف اوپر مسح کیا اس کا مسح ہوگیا اور جس نے صرف نیچے مسح کیا اس کا مسح نہیں ہوا، اور امام اعظم اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک مسح

صرف اوپر کے حصہ میں ہے نیچے نہیں ہے۔ یعنی نیچے مسح جائز تو ہے مگر سنت یا مستحب نہیں۔ جیسے مغرب سے پہلے دو نفلیں امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک سنت ہیں۔ اور امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک سنت نہیں ہیں، مگر جائز ہیں۔ کیونکہ سورج غروب ہونے کے بعد مکروہ وقت ختم ہو جاتا ہے۔ پس کوئی نفل پڑھنا چاہے تو پڑھ سکتا ہے۔ مگر یہ نفلیں سنت نہیں ہیں۔ کیونکہ نبی ﷺ، خلفائے راشدین اور اکابر صحابہ سے ان کا پڑھنا ثابت نہیں۔

حدیث: حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے خفین کے اوپر اور نیچے (دونوں جگہ) مسح کیا۔

تشریح: یہ حدیث امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا مستدل ہے، اور باب میں یہی ایک روایت ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے وفی الباب نہیں لکھا، اور یہ روایت ضعیف ہے، یہ حدیث حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے ساٹھ آدمی روایت کرتے ہیں، مگر اسفلہ کی زیادتی صرف ورّاد کاتبِ مغیرہ کی روایت میں ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث میں انقطاع بھی ہے کیونکہ رجاء بن حَیْوَۃ نے یہ حدیث ورّاد سے نہیں سنی، اور دلیل یہ ہے کہ ثور سے ابن المبارک نے بھی یہ حدیث روایت کی ہے، اس میں ہے: حُدِّثْتُ عن کاتب المغیرۃ: یعنی کاتب مغیرہؓ سے روایت کرتے ہوئے مجھ سے بیان کیا گیا، معلوم ہوا کہ رجاء نے براہ راست کاتب مغیرہ سے نہیں سنا، بلکہ بیچ میں واسطہ ہے اور وہ مجہول ہے۔

نیز ابن المبارک رحمہ اللہ حضرت مغیرہ کا تذکرہ نہیں کرتے یعنی یہ حدیث مرسل بھی ہے، ورّاد خود یہ بات بیان کرتے ہیں۔ غرض ولید بن مسلم نے اس میں دو غلطیاں کی ہیں: ایک: حدیث کو متصل کیا ہے دوسرے اس کو مرفوع کیا ہے۔ اس لئے امام ترمذیؒ نے اس کو حدیثٌ معلول کہا ہے۔ یعنی وہ حدیث جس میں راوی نے وہم سے تغیر و تبدل کر دیا ہے اور اس وہمی تغیر کا قرائن کے ذریعہ اور تمام سندوں کو اکٹھا کرنے کے ذریعہ پتہ چل گیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ اور ابوزرعہ رحمہ اللہ کی رائے میں بھی یہ حدیث صحیح نہیں۔

فائدہ: حضرت مغیرہؓ کی یہ حدیث غزوۂ تبوک کے موقع کی ہے جو پیچھے بھی باب (۱۶) میں گذر چکی ہے۔ یہ حدیث یہاں مختصر بیان کی گئی ہے۔

[۷۲-] بابٌ في المسح على الخفين أعلاهُ وأسفلِه

[۱۰۰-] حدثنا أبو الوليدِ الدِّمَشْقِيُّ، نا الوَليدُ بنُ مُسْلِمٍ، أخبرَني ثَوْرُ بنُ يَزيدَ، عن رَجَاءِ بنِ حَيْوَةَ، عن كاتِبِ المُغيرةِ، عن المُغيرةِ بنِ شُعْبَةَ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ أَعْلَى الْخُفِّ وَأَسْفَلَهُ.

قال أبو عيسى: وهٰذا قولُ غَيْرِ واحدٍ مِن أصحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابعينَ، وبهِ يَقولُ مالكٌ، والشافعيُّ، وإسحاقُ.

وهٰذا حديثٌ معلولٌ، لَم يُسْنِدْهُ عَن ثَوْرِ بنِ يَزِيْدَ غَيْرُ الوَلِيْدِ بنِ مُسْلِمٍ.

قال أبو عيسى: وسَألْتُ أبا زُرْعَةَ ومُحمدَ بنَ إسماعيلَ عن هٰذا الحديثِ فقالا: لَيسَ بِصحيحٍ، لِأنَّ ابنَ المُباركِ رَوٰى هٰذا عن ثَورٍ عن رَجاءٍ قَالَ: حُدِّثْتُ عن كاتِبِ المُغيرةِ: مُرْسَلٌ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، ولَمْ يَذْكُرْ فِيْهِ المغيرةَ.

ترجمہ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے، اور یہی بات امام مالک، شافعی اور اسحاق رحمہم اللہ نے کہی ہے۔ اور یہ حدیث معلول ہے اس کو ثور بن یزید سے ولید بن مسلم کے علاوہ کسی اور نے مرفوع نہیں کیا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: میں نے ابو زرعہ اور محمد بن اسماعیل (بخاری) سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو دونوں نے فرمایا: یہ حدیث صحیح نہیں، اس لئے کہ ابن المبارک نے اس حدیث کو ثور سے روایت کیا ہے، وہ رجاء سے روایت کرتے ہیں، رجاء کہتے ہیں: میں حدیث بیان کیا گیا کاتب مغیرہ سے روایت کرتے ہوئے (معلوم ہوا کہ بیچ میں واسطہ ہے) نبی ﷺ سے یہ حدیث مرسل ہے اور ابن المبارک نے حضرت مغیرہ کا ذکر نہیں کیا۔

بابٌ فی المَسحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ظَاهِرِهِمَا

خفین کے اوپر مسح کرنے کا بیان

حدیث: حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو خفین کے اوپر مسح کرتے دیکھا۔

تشریح: یہ حدیث عروۃ بن الزبیر کی ہے، وہی تنہا اس حدیث میں علی ظاهرهما بڑھاتے ہیں۔ باقی اٹھاون راوی جو اس حدیث کو حضرت مغیرہ سے روایت کرتے ہیں یہ لفظ نہیں بڑھاتے۔ صرف مسح علی الخفین کہتے ہیں۔

اور یہ صحیح حدیث ہے، مگر امام ترمذیؒ نے اس کو صرف حسنٌ کہا ہے، کیونکہ اس میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد ایک راوی ہیں، امام مالک نے ان پر جرح کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس جرح کا لحاظ کر کے صرف حسن کا حکم لگایا ہے۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ عبدالرحمٰن اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں، اور امام مالک کا ان پر جرح کرنا ایک خاص وجہ سے تھا۔ عبدالرحمٰن کتاب السبعہ اپنے والد سے روایت کرتے تھے، اس پر امام مالکؒ نے کہا: أين كنا عن هذا؟! یعنی ہمیں یہ کتاب کیوں نہ پہنچی؟ عبدالرحمٰن ہی کہاں سے لے آئے؟ (تہذیب ۶:۱۷۲)

اور خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کو أبواب اللباس، باب ماجاء في الجُمَّة (۱:۲۰۸) میں ثقة حافظ کہا ہے، بلکہ مصری نسخہ میں تو یہ بھی ہے: كان مالك بن أنس يُوَثِّقُهُ وَيأمر بالكتابة عنه: امام مالک ان کی توثیق کرتے تھے اور ان کی حدیثیں لکھنے کا طلبہ کو حکم دیتے تھے۔ اور تمام کتب ستہ میں ان کی روایت ہے۔ البتہ بخاری میں تعلیقاً ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ پس یہ روایت صحیح قابل استدلال ہے۔

فائدہ: ابوداؤد شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: لو کان الدینُ بالرَّأْیِ لکان أسفلُ الخف أولٰی بالمسح من أعلاہ، وقد رأیتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھر خُفَّیْہ: یعنی اگر دین میں رائے کا دخل ہوتا تو خفین کے نیچے مسح کرنا اوپر مسح کرنے سے بہتر تھا، مگر میں نے نبی ﷺ کو خفین کے اوپر مسح کرتے دیکھا ہے (۱:۲۲ باب کیف المسح؟) احناف اور حنابلہ کی اصل دلیل یہ حدیث ہے[1] اور ''دین میں اگر رائے چلتی'' کا مطلب یہ ہے کہ منصوص مسائل میں رائے نہیں چلتی۔ اجتہاد صرف غیر منصوص مسائل میں ہوتا ہے۔

[۷۳-] باب فی المسح علی الخفین ظاھِرِھما

[۱۰۱-] حدثنا عَلِیُّ بنُ حُجْرٍ، نا عبدُ الرحمنِ بنُ أبی الزِّنَادِ، عن أبیہ، عن عُروَۃَ بنِ الزُّبَیْرِ، عن المُغیرۃَ بنِ شُعبۃَ، قال: رَأیْتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم یَمْسَحُ عَلَی الْخُفَّیْنِ: عَلٰی ظَاھِرِھِمَا.

قال أبو عیسی: حدیثُ المُغیرۃِ حدیثٌ حسنٌ، وھو حدیثُ عبدِ الرحمنِ بنِ أبی الزِّنَادِ، عن أبیہ، عن عُرْوَۃَ، عن المغیرۃِ، ولاَ نَعْلَمُ أَحَدًا یَذْکُرُ عن عُرْوَۃَ عن المُغیرۃِ: عَلٰی ظَاھِرِھِمَا غَیْرُہٗ.

وھُو قولُ غیرِ واحدٍ من أھلِ العلمِ، وبہ یقولُ سُفیانُ الثوریُّ وأحمدُ،

قال محمدٌ: وکَانَ مَالِکٌ یُشِیْرُ بِعَبْدِ الرحمنِ بنِ أبی الزِّنَادِ.

ترجمہ: حضرت مغیرہ کی حدیث حسن ہے، اور وہ عبدالرحمٰن بن ابی الزناد کی حدیث ہے، وہ اپنے والد سے، وہ عروۃ سے، اور وہ مغیرہؓ سے روایت کرتے ہیں، یعنی عبدالرحمٰن مدار حدیث ہیں۔ اور ہم عروۃ کے علاوہ کسی کو نہیں جانتے جس نے حضرت مغیرہ کی حدیث میں علی ظاھرھما کی قید ذکر کی ہو، اور یہ علماء میں سے بہت سوں کا قول ہے۔ اور یہی بات سفیان ثوری اور امام احمد نے کہی ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: امام مالکؒ: عبدالرحمٰن بن ابی الزناد میں عیب نکالا کرتے تھے (اشار کے صلہ میں جب ب آئے تو معنی ہوتے ہیں: عیب نکالنا)

بابٌ فی المَسْحِ عَلَی الجَوْرَبَیْنِ وَالنَّعْلَیْنِ

چمڑے کے علاوہ دوسرے موزوں پر اور چپلوں پر مسح کا بیان

چمڑے کے موزوں کو عربی میں خُف کہتے ہیں، اور جو موزے چمڑے کے علاوہ دیگر مادّے کے ہوتے ہیں ان کو جَورب کہتے ہیں، یہ فارسی لفظ ہے، اس کی اصل گورپا (پاؤں کی قبر) ہے جب اس کی عربی بنائی گئی تو گ کو ج سے بدلا اور پر زبر پڑھا تو جَوْرَبْ ہوگیا۔

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی شرح رحمۃ اللہ الواسعہ (۲:۱۹۸) میں دیکھیں ۱۲

جورب کی بنیادی قسمیں دو ہیں: ثخین (دبیز، موٹا) اور رقیق (پتلا، باریک):

ثخین: وہ موزہ ہے جس میں تین شرطیں ایک ساتھ پائی جائیں: (۱) وہ اتنا موٹا ہو کہ پانی چھن کر اندر نہ جائے (۲) وہ اپنی ضخامت کی وجہ سے پنڈلی پر کھڑا رہ سکے، اس کو باندھنا نہ پڑے اور آج کل جو سوتی، اونی اور نائلون کے موزے عام طور پر استعمال ہوتے ہیں ان کے اندر ربڑ ہوتی ہے وہ پنڈلی کو تھامے رہتی ہے، یہ رکنا مراد نہیں (۳) ان کو پہن کر ایک فرسخ یعنی تین میل یعنی تقریباً پانچ کلومیٹر چلنا ممکن ہو —— اگر یہ تینوں شرطیں بیک وقت پائی جائیں تو وہ جورب ثخین ہے ورنہ رقیق ہے۔

پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں: مجلّد، منعّل اور سادہ:

مجلد: وہ موزہ ہے جس کے اوپر نیچے پورے پیر پر چمڑا چڑھا دیا گیا ہو، اور منعل: وہ موزہ ہے جس کی صرف تلی پر یا تلی اور پیر کے کناروں پر چمڑا چڑھایا گیا ہو، اور جس پر بالکل چمڑا نہ چڑھایا گیا ہو وہ سادہ موزہ ہے۔

ان چھوؤں قسموں کے احکام درج ذیل ہیں:

(او۲) وہ جورب جو مجلد ہوں خواہ ثخین ہوں یا رقیق ان پر بالاجماع مسح جائز ہے، کیونکہ جب اس پر چمڑا چڑھا دیا گیا تو وہ خف ہو گیا۔

(۳) ثخین منعل پر بھی بالاجماع مسح جائز ہے۔

(۴) ثخین سادہ میں پہلے اختلاف تھا، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ مسح جائز کہتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ناجائز۔ مگر وفات سے تین دن پہلے یا نو دن پہلے امام اعظم رحمہ اللہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اس لئے اب اس پر بھی بالاجماع مسح جائز ہے۔

(۵) رقیق سادہ موزوں پر بالاجماع مسح جائز نہیں —— غیر مقلدین اس پر بھی مسح جائز کہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ حدیث میں لفظ "جورب" آیا ہے اور فقہاء نے جو ثخین کی قید بڑھائی ہے وہ صحیح نہیں، ہر موزے پر مسح جائز ہے۔

(٦) رقیق منعل پر مسح جائز ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متقدمین کی کتابوں میں نہیں ہے۔ جن بعض کتابوں میں ہے، ان میں ناجائز لکھا ہے، البتہ متاخرین کی کتابوں میں یہ مسئلہ ہے، اور عام طور پر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان پر مسح جائز نہیں۔ اور بعض حضرات ان پر مسح جائز کہتے ہیں۔

ہمارے اکابر میں بھی یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے۔ دارالافتاء عدم جواز کا فتوی دیتا ہے، اور شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ جائز کہتے تھے، ایک مرتبہ اساتذۂ دارالعلوم سفید مسجد کے پاس ایک مجلس میں جمع ہوئے، مغرب کی نماز کا وقت آیا تو لوگوں نے شیخ الاسلام سے امامت کی درخواست کی، انھوں نے رقیق منعل موزے پہن رکھے تھے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا: "نماز میں نہیں پڑھا سکتا کیونکہ میں نے ان موزوں پر مسح کر رکھا ہے۔

میرے پیچھے ان مفتی صاحب کی (مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کی طرف اشارہ کیا) نماز نہیں ہوگی' چنانچہ مفتی صاحب نے نماز پڑھائی اور حضرت مدنی نے ان کی اقتداء کی۔ یہاں سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ اگر کسی غیر مقلد نے رقیق سادہ موزوں پر مسح کیا ہے تو اس کے پیچھے نماز درست نہیں اور پڑھ لی ہو تو اس کا اعادہ واجب ہے۔

یہ مسئلہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے بھی تعلیم السلام (حصہ دوم) میں لکھا ہے کہ "وہ اونی سوتی موزے جن پر چمڑے کا تلا لگا ہوا ہو مسح جائز ہے"۔ اسی طرح بہشتی زیور (حصہ اول) میں بھی یہ مسئلہ ہے: "مسئلہ ۲۳: جرابوں پر مسح کرنا درست نہیں ہے، البتہ اگر ان پر چمڑہ چڑھا دیا گیا ہو، یا سارے موزہ پر چمڑا نہ چڑھایا ہو، بلکہ مردانہ جوتہ کی شکل پر چمڑا لگا دیا گیا ہو تو ان پر مسح جائز ہے" —— مگر اس پر یہ حاشیہ بھی ہے: "اس زمانے کی جرابوں پر جوتے کی شکل پر چمڑا لگا لینے کے بعد بھی مسح کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ جوتہ کی شکل پر چمڑا لگے ہوئے موزوں پر بھی مسح نہ کرے" (بہشتی زیور اختری)

حدیث: حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے وضوء فرمائی اور جرابوں اور چپلوں پر مسح کیا۔

تشریح: چپلوں پر مسح جائز نہیں اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ غیر مقلدین بھی ناجائز کہتے ہیں۔ اور حدیث شریف کی علماء نے متعدد توجیہیں کی ہیں:

۱- والنعلین میں واو بمعنی مع ہے، یعنی آپؐ نے جرابوں پر چپل پہنے ہوئے مسح کیا چپل نکالے نہیں، کیونکہ مسح تین انگلیوں کے بقدر فرض ہے اور چپل پہن کر اتنے حصے پر مسح کیا جا سکتا ہے۔ اور جب آپؐ نے چپل پہنے ہوئے مسح کیا تو چپلوں پر بھی مسح ہو گیا۔ پس راوی نے دونوں کو بیان کر دیا، کیونکہ اس کی ذمہ داری ہے کہ جو کچھ دیکھے اس کو من وعن بیان کر دے۔ اور فقہاء کا کام ہے تنقیح کرنا۔ چنانچہ انھوں نے وضاحت کی کہ آپؐ نے جرابوں پر جو مسح کیا تھا وہ اصل تھا اور چپلوں پر کیا تھا وہ ضمناً تھا، وہ دراصل مقصود نہیں تھا۔

۲- آپؐ نے چپل جرابوں کے ساتھ سی دیئے ہونگے گویا وہ جورب منعل تھے، اور جورب منعل پر مسح ایک رائے میں جائز ہے۔

[۷٤-] باب في المسح على الجوربَيْنِ والنعلين

[۱۰۲-] حدثنا هَنَّادٌ ومحمودُ بنُ غَيْلاَنَ، قالا: نا وكيعٌ، عن سُفيان، عن أبي قَيْسٍ، عن هُزَيْلِ بنِ شُرَحْبِيْلَ، عن المُغيرةِ بنِ شُعْبَةَ، قال: تَوَضَّأَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم ومَسَحَ عَلَى الجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ وبه يَقولُ سُفيانُ

الثوريُّ وابنُ المباركِ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاق، قالُوا: يَمْسَحُ عَلَى الجَوْرَبَيْنِ، وإنْ لَمْ يَكُوْنَا نَعْلَيْنِ إِذَا كَانَا ثَخِيْنَيْنِ.

وفي الباب: عن أبي مُوسىٰ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور بہت سے علماء کا یہی قول ہے اور سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، یہ حضرات کہتے ہیں: جرابوں پر مسح کرے اگرچہ وہ منعل نہ ہوں جبکہ وہ دبیز (موٹے) ہوں (اور ان پر مسح کرتے وقت چپل نکالنے ضروری نہیں)

بابُ مَاجَاءَ فِي المَسْحِ عَلَى الجَوْرَبَيْنِ والعِمَامَةِ

پگڑی پر مسح کا بیان

باب میں لفظ جوربین صحیح نہیں، تصحیف ہے۔ شیخ محمد عابد سندھی قدس اللہ سرہ کا ترمذی شریف کا قلمی نسخہ ہے جس میں آپ نے طویل عرصہ تک مسجد نبوی میں پڑھایا ہے۔ اور وہ مدینہ کے ایک کتب خانہ میں موجود ہے، اس میں جوربین کا لفظ نہیں ہے، اسی طرح مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوریؒ جو غیر مقلد عالم ہیں اور تحفۃ الاحوذی کے مصنف ہیں انھوں نے بھی ترمذی شریف کے ایک پرانے قلمی نسخہ کا حوالہ دیا ہے کہ اس میں لفظ جوربین نہیں ہے۔ نیز امام ترمذیؒ باب میں جو حدیثیں لائے ہیں ان میں بھی صرف پگڑی کا مسئلہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باب میں جوربین تصحیف ہے۔

پگڑی پر مسح کا حکم: امام احمد رحمہ اللہ محنک پگڑی پر مسح جائز کہتے ہیں۔ اور یہ پگڑی باندھنے کا ایک خاص طریقہ ہے۔ حَنَك کے معنی ہیں: ٹھوڑی۔ پگڑی کا پیچ ٹھوڑی کے نیچے سے لیا جاتا ہے۔ جنگ میں خاص طور پر اس طرح پگڑی باندھ کر اس پر ''خود'' پہنا جاتا ہے تاکہ وہ ہلے نہ اور سر زخمی نہ ہو۔ ایسی پگڑی پر ان کے نزدیک مسح جائز ہے۔ اور امام احمدؒ کے علاوہ تمام فقہاء پگڑی پر مسح جائز نہیں کہتے۔ ان کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ﴿ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ ﴾ اس میں سر پر مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ لہٰذا سر ہی پر مسح کرنا ضروری ہے۔ دوسری دلیل: وہ حدیث ہے جو باب میں آرہی ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے پوتے ابوعبیدہ نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے خفین پر مسح کے بارے میں پوچھا۔ انھوں نے فرمایا: ''سنت ہے'' پھر انھوں نے پوچھا: پگڑی پر مسح کا کیا حکم ہے؟ حضرت جابرؓ نے فرمایا: ''بالوں کو ہاتھ لگاؤ'' یعنی پگڑی پر مسح جائز نہیں۔

اور امام احمد رحمہ اللہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جو باب میں مذکور ہیں۔ اور عمرو بن امیۃ ضمری کی حدیث بھی ہے جو بخاری میں ہے۔

حدیث (۱): حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''نبی ﷺ نے وضوء فرمائی اور خفین پر اور پگڑی پر مسح کیا''
حدیث (۲): حضرت بلال رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے خفین پر اور خمار (اوڑھنی) پر مسح کیا۔
امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ حدیث اس باب میں لاکر اشارہ کیا کہ یہاں خمار سے پگڑی مراد ہے، اس لفظ کا مادہ خ، م، ر ہے اور اس مادہ کے معنی میں چھپانے کے معنی ہیں۔ شراب کو خمر اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو چھپاتی ہے۔ اور پگڑی بھی چونکہ سر کو چھپاتی ہے اس لئے اس کو خمار کہہ دیا ہے۔
حدیث (۳): عمرو بن امیہ ضمری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو پگڑی پر اور خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے (بخاری شریف حدیث ۲۰۵ باب المسح علی الخفین)
تشریح: جمہور کہتے ہیں: یہ اخبارِ آحاد ہیں، ان سے قرآن پر زیادتی جائز نہیں، علاوہ ازیں یہ روایات محکم الدلالۃ بھی نہیں۔ پہلی روایت کے الفاظ مسلم شریف میں یہ ہیں: مسح علی ناصیته و عمامته یعنی نبی ﷺ نے پیشانی پر اور پگڑی پر مسح کیا۔ امام ترمذیؒ بھی فرماتے ہیں کہ محمد بن بشار کبھی مسح علی العمامة کہتے تھے اور کبھی مسح علی ناصیته و عمامته کہتے تھے۔ اسی طرح حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بعض طرق میں بھی ناصیۃ کا ذکر ہے (دیکھئے کشف النقاب ۲: ۴۳۹) معلوم ہوا کہ نبی ﷺ نے دراصل ناصیہ پر مسح کیا تھا، پھر جب پگڑی صحیح کی تو اس پر بھی مسح ہوگیا، مگر یہ مسح ضمناً اور صورۃً تھا۔ اور راوی نے جو دیکھا روایت کردیا، کیونکہ اس کی یہی ذمہ داری ہے کہ جو دیکھے اس کو بیان کرے، پھر اس کی تنقیح کرنا فقہاء کا کام ہے چنانچہ فقہاء نے فرمایا کہ ناصیہ پر مسح اصالۃً تھا اور پگڑی پر صرف صورۃً یعنی اس پر مسح مقصود نہیں تھا۔

اور رہ گئی عمرو بن امیہ ضمری کی حدیث تو وہ استشہاد میں پیش کئے جانے کے لائق نہیں، کیونکہ اس میں علت خفیہ ہے۔ اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ ہیں وہ ابوسلمہ سے، وہ عمرو بن امیہ کے بیٹے جعفر سے، وہ اپنے والد عمرو بن امیہؓ سے اور وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔ اس حدیث کو یحییٰ سے ان کے متعدد تلامذہ مثلاً: شیبان، حرب اور ابان وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ یہ سب عمامہ کا ذکر نہیں کرتے۔ صرف اوزاعی عمامہ کا ذکر کرتے ہیں اور معمر نے بھی اوزاعی کے مانند روایت کی ہے مگر اس کی سند میں انقطاع ہے، کیونکہ وہ ابوسلمہ اور عمرو بن امیہ کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کرتے، اور ابوسلمہ کا عمرو سے لقاء وسماع نہیں۔ لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث میں عمامہ کا ذکر محفوظ نہیں۔ یہ اوزاعی رحمہ اللہ کا وہم ہے (دیکھئے بخاری شریف ۱: ۳۳ کا حاشیہ)

[۷۵-] باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعِمامة

[۱۰۳-] حدثنا محمدُ بنُ بَشّارٍ، نا یحییَ بنُ سعیدٍ القَطّانُ، عن سُلَیْمانَ التَیْمِیِّ، عن بَکْرِ بنِ عبدِاللہِ المُزَنِیِّ، عن الحَسنِ، عن ابنِ المُغیرۃ بنِ شُعْبَةَ، عن أبیه، قال: تَوَضَّأَ النبیُّ صلی اللہ علیه

وسلم ومَسَحَ عَلَى الخُفَّيْنِ والعِمَامَةِ؛ قال: بَكْرٌ: وقد سَمِعْتُهُ مِن ابنِ المُغيرةِ.
وَذَكَرَ مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ في هٰذا الحديثِ في مَوْضِعٍ آخَرَ: أنَّهُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِه وعِمَامَتِه؛ وقد رُوِيَ هٰذا الحديثُ مِن غَيْرِ وجهٍ عن المغيرةِ بنِ شُعبةَ، وذَكَرَ بعضُهُمُ المَسحَ عَلَى النَّاصِيَةِ والعِمَامَةِ، ولم يَذْكُرْ بَعْضُهُمُ النَّاصِيَةَ.
سمِعتُ أحمدَ بنَ الحَسَنِ يقولُ: سمِعت أحمَدَ بنَ حَنْبَلٍ يقولُ: مَا رَأَيْتُ بَعَيْنَيَّ مِثْلَ يَحيىَ بنِ سَعيدِ القَطَّانِ.
وفي الباب: عن عَمْرِو بنِ أُمَيَّةَ، وسَلْمانَ، وثَوْبَانَ، وأبي أُمَامَةَ.
قال أبو عيسى: حديثُ المغيرةِ بنِ شُعبةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.
وهُو قَولُ غَيْرِ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنْهُمْ: أبوبكرٍ وعُمَرُ وأنسٌ، وبه يَقولُ الأوْزَاعِيُّ وأحمدُ وإسحاقُ قالُوا: يَمْسَحُ على العِمَامَةِ قَالَ: وسمِعتُ الجَارُوْدَ بنَ مُعَاذٍ يقولُ: سمِعتُ وكيعَ بنَ الجَرَّاحِ يقولُ: إنْ مَسَحَ عَلَى العِمَامَةِ يُجْزِئُهُ لِلأثَرِ.
[١٠٤-] حدثنا قُتَيْبَةُ بنُ سَعيدٍ، حدثنا بِشْرُ بنُ المُفَضَّلِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ إسحاقَ، عن أبي عُبَيْدَةَ بنِ مُحمدِ بنِ عَمَّارِ بنِ ياسِرٍ، قال: سَأَلْتُ جابر بنَ عبدِ اللهِ عنِ المَسْحِ عَلَى الخُفَّيْنِ فَقَالَ: السُّنَّةُ يا ابنَ أخي! وسَأَلْتُهُ عن المسحِ عَلَى العِمَامَةِ فَقَالَ: مَسِّ الشَّعْرَ.
وقَالَ غَيْرُ واحدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ، لا يَمْسَحُ على العِمامةِ إلَّا أن يَمْسَحَ بِرَأْسِهِ مَعَ العِمَامَةِ، وهُو قَوْلُ سُفيانَ الثَّوْرِيِّ ومالكِ بنِ أنسٍ وابنِ المباركِ والشافعيِّ.
[١٠٥-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَلِيُّ بنُ مُسْهِرٍ، عن الأعْمَشِ، عن الحَكَمِ، عن عَبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلَى، عن كعبِ بنِ عُجْرَةَ عن بِلالٍ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم مَسَحَ عَلَى الخُفَّيْنِ والخِمَارِ.

ترجمہ: بکر بن عبداللہ حضرت حسن بصریؒ سے روایت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: میں نے یہ روایت حضرت مغیرہ کے صاحبزادے سے براہ راست بھی سنی ہے(بکر بن عبد اللہ نے یہ حدیث حمزۃ بن المغیرۃ اور عروۃ بن المغیرۃ دونوں سے سنی ہے، پہلی دارقطنی (۱:۷۰) میں اور دوسری مسلم (۱:۱۳۴) میں ہے،اوران دونوں میں ناصیہ کا ذکر بھی ہے، بحوالہ کشف النقاب ۲: ۴۳۵-۴۳۶)(امام ترمذیؒ فرماتے ہیں) محمد بن بشار نے مذکورہ حدیث میں ایک دوسرے موقع پر (اپنی کتاب میں) یوں فرمایا ہے کہ نبی ﷺ نے اپنی پیشانی اور اپنی پگڑی پر مسح کیا۔اور یہ حدیث حضرت مغیرہؓ سے بہت سے طرق سے مروی ہے،ان میں سے بعض ناصیہ اور عمامہ دونوں پر مسح کا ذکر کرتے ہیں اور بعض نے ناصیہ

کا ذکر نہیں کیا۔

پھر امام ترمذیؒ نے احمد بن الحسن کے واسطہ سے امام احمد کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ میری آنکھوں نے یحییٰ قطان جیسا شخص نہیں دیکھا (یہ بات حدیث کا اعتماد بڑھانے کے لئے بیان کی ہے)

اور باب میں عمرو بن امیہ وغیرہ کی حدیثیں ہیں، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت مغیرہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور وہ صحابہ میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے ان میں سے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم ہیں، اور اسی کے قائل ہیں اوزاعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ۔ یہ سب کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کر سکتے ہیں، پھر امام ترمذیؒ: جارود بن معاذ کے واسطہ سے وکیع رحمہ اللہ کا قول لائے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: ''اگر کوئی پگڑی پر مسح کرے تو حدیث کی وجہ سے اس کے لئے کافی ہے''

پھر جمہور کی دلیل پیش کی ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا فتوی لائے ہیں۔ جس کا ترجمہ اوپر گذر چکا (یہاں با قاعدہ باب تھا جو کاتبوں کی مہربانی سے اڑ گیا ہے) اور بہت سے اہل علم صحابہ اور تابعین پگڑی پر مسح کو جائز نہیں کہتے، مگر یہ کہ آدمی پگڑی کے ساتھ سر پر بھی مسح کرے، اور یہ سفیان ثوری، امام مالک، ابن المبارک اور شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے پھر آخر میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی روایت لائے ہیں اس کا ترجمہ بھی آ چکا (مصری نسخہ میں یہ حدیث اوپر ہے یعنی حضرت جابرؓ کے فتوی سے پہلے ہے اور وہی صحیح ہے، اس لئے کہ یہ حدیث امام احمد رحمہ اللہ کا مستدل ہے، پس اس کا تذکرہ ان کے مستدلات کے ساتھ ہونا چاہئے)

بابُ مَاجَاءَ فِي الغُسْلِ مِنَ الجَنَابَةِ

غسل جنابت کا طریقہ

غسل جنابت کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھوئے، اس کے بعد شرمگاہ کو اور ران وغیرہ پر جہاں ناپاکی لگی ہو اس کو دھوئے، پھر وضوء کرے، یعنی کلی کرے، ناک صاف کرے، چہرہ اور ہاتھوں کو دھوئے، مسح کرے اور پاؤں دھوئے، پھر پورے بدن پر پانی بہائے، بال برابر بھی خشک جگہ نہ رہے تو غسل ہو گیا۔ اور اگر غسل کرنے کی جگہ میں غسالہ جمع ہو رہا ہو تو وضو میں پاؤں نہ دھوئے، غسل سے فارغ ہو کر اس جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔

غسل سے پہلے وضو کی حکمت: صحبت کرنے کے بعد اور بستر سے نکلنے کے بعد آدمی کا جسم گرم ہوتا ہے اس لئے اگر بدن پر ایک دم ٹھنڈا پانی ڈالے گا تو برا رد عمل ہوگا۔ اس لئے شریعت نے پہلے اطراف بدن دھونے کا مشورہ دیا، ان اعضاء میں یہ تاثیر ہے کہ ان کو دھونے کے بعد پورا جسم ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ پھر بدن پر پانی ڈالے گا تو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ مگر وضوء ضروری نہیں، اگر کوئی جنبی پانی میں ڈبکی لگائے اور پورا بدن بھیگ جائے تو غسل ہو گیا بشرطیکہ اس نے

مضمضہ اور استنشاق بھی کیا ہو، اور امام مالک کے نزدیک دلک یعنی بدن کو رگڑنا بھی ضروری ہے۔

[۷۶-] باب ماجاء فی الغسل من الجنابة

[۱۰۶-] حدثنا هَنَّادٌ، ثنا وَكِيْعٌ، عن الأَعْمَشِ، عن سَالِمِ بنِ أَبِي الجَعْدِ، عن كُرَيْبٍ، عن ابنِ عَبَّاسٍ عن خَالَتِهِ مَيْمُوْنَةَ، قالتْ: وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم غُسْلاً، فَاغْتَسَلَ مِنَ الجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ الإِنَاءَ بِشِمَالِهِ عَلٰى يَمِيْنِهِ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ فَأَفَاضَ عَلٰى فَرْجِهِ، ثُمَّ دَلَكَ بِيَدِهِ الحَائِطَ أَو: الأَرْضَ، ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، فَأَفَاضَ عَلٰى رَأْسِهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَفَاضَ عَلٰى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وفي الباب: عن أُمِّ سَلَمَةَ، وجابرٍ، وأبي سعيدٍ، وجُبَيْرِ بنِ مُطْعِمٍ وأبي هُرَيْرَةَ.

[۱۰۷-] حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبيه، عن عائشةَ قَالتْ: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إِذَا أَرَادَ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، بَدَأَ بِغَسْلِ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُمَا الإِنَاءَ، ثُمَّ يَغْسِلُ فَرْجَهُ، وَيَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلٰوةِ، ثُمَّ يُشَرِّبُ شَعْرَهُ المَاءَ، ثُمَّ يُحْثِيْ عَلٰى رَأْسِهٖ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهٰذَا الَّذِيْ اخْتَارَهُ أهلُ العلمِ في الغُسلِ مِنَ الجَنَابَةِ: أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ وُضُوْءَهُ لِلصَّلٰوةِ، ثُمَّ يُفْرِغُ عَلٰى رَأْسِهٖ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ يُفِيْضُ الماءَ عَلٰى سَائِرِ جَسَدِهٖ، ثُمَّ يَغْسِلُ قَدَمَيْهِ.

والعَمَلُ عَلٰى هٰذا عِنْدَ أهلِ العلمِ، وقَالُوْا: إِنِ انْغَمَسَ الجُنُبُ في الماءِ ولَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَأَهُ، وهُوَ قَوْلُ الشافعيِّ، وأحمدَ، وإسحاقَ.

ترجمہ: حضرت میمونہؓ کہتی ہیں: میں نے نبی ﷺ کے نہانے کے لئے پانی رکھا، آپؐ نے غسل جنابت فرمایا۔ پس برتن کو اپنے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر جھکایا۔ پس دونوں ہتھیلیاں دھوئیں۔ پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کیا۔ پس اپنی شرمگاہ پر پانی بہایا۔ پھر اپنا ہاتھ دیوار سے رگڑا، یا کہا کہ زمین سے رگڑا (یعنی مٹی سے ہاتھ دھویا) پھر مضمضہ اور استنشاق کیا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا (یعنی سر کا مسح نہیں کیا نہ پیر دھوئے) پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہایا۔ پھر ایک طرف ہٹ کر اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ نبی ﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ کرتے تھے تو اپنے ہاتھوں کے

دھونے سے ابتداء کرتے تھے، ان کو برتن میں ڈالنے سے پہلے، پھر اپنی شرمگاہ دھوتے تھے، اور نماز والی وضوء کرتے تھے۔ پھر اپنے سر کے بالوں کو پانی پلاتے تھے (یعنی پانی سر پر ڈال کر بالوں کی جڑوں میں پہنچاتے تھے) (یُشَرِّب اور یُشْرِبُ باب تفعیل اور باب افعال دونوں سے پڑھ سکتے ہیں) پھر اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالتے تھے (حَثَی (ن) حَثْوًا اور حَثَی (ض) حَثْيًا کے معنی ہیں: لپ بھر کر پانی ڈالنا۔ اور حَثْيَة کے معنی ہیں: لپ (دونوں ہاتھوں کو ملا کر اس میں پانی بھرنا) جمع حَثَيَات۔

اور علماء نے غسل جنابت میں اسی طریقہ کو پسند کیا ہے کہ جنبی پہلے نماز والی وضوء کرے، پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈالے، پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہائے، پھر اپنے دونوں قدم دھوئے، اور اس پر علماء کا عمل ہے اور وہ کہتے ہیں: اگر جنبی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضوء نہیں کی تو بھی اس کو کافی ہے۔ اور یہ شافعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے۔

باب هل تَنْقُضُ المرأةُ شَعْرَها عند الغسل؟

کیا غسل جنابت میں عورت کے لئے چوٹیاں کھولنا ضروری ہے؟

عورت نے اگر سر کے بالوں کی چوٹیاں بٹ رکھی ہوں تو غسل جنابت میں ان کو کھولنا ضروری نہیں، اور بالوں کا بھگونا بھی معاف ہے۔ البتہ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا فرض ہے، ایک جڑ بھی سوکھی نہ رہنے پاوے، اور اگر بے کھولے سب جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھول ڈالے اور بالوں کو بھی بھگودے ـــــ اور اگر سر کے بال گندھے ہوئے نہ ہوں، خواہ کھلے ہوں یا سر کے پیچھے باندھ رکھے ہوں تو سب بال بھگونا اور ساری جڑوں میں پانی پہنچانا فرض ہے۔ ایک بال بھی سوکھا رہ گیا یا ایک بال کی جڑ میں پانی نہیں پہنچا تو غسل نہ ہوگا ـــــ اور یہ حکم فقط عورتوں کا ہے۔ اگر مرد کے بڑے بڑے بال ہوں اور چوٹیاں گوندھی ہوئی ہوں تو مرد کو معاف نہیں، بلکہ کھول کر سارے بال بھگونا فرض ہے۔

اور عورتوں کے لئے یہ آسانی اس لئے رکھی ہے کہ جب وہ صبح اٹھتی ہیں تو بچہ بھی ساتھ اٹھ جاتا ہے، ان کو فجر کی نماز بھی پڑھنی ہوتی ہے، ساس زبردست ہو تو اس کے حکم کی تعمیل بھی کرنی ہوتی ہے، اور شوہر کے ناشتے وغیرہ کے تقاضے بھی بروقت پورے کرنے ہوتے ہیں، پھر سخت بٹی ہوئی چوٹیاں کھولنے میں دیر لگتی ہے، اور نہانے کے بعد بال خشک کر کے تیل کنگھا کر کے دوبارہ چوٹیاں بٹ لینی ہوتی ہیں، ورنہ عورت کے سر میں درد ہو جائے گا۔ ان وجوہ سے عورتوں کو یہ سہولت دی گئی ہے کہ وہ صرف بالوں کی جڑوں کو تر کر دیں غسل ہو جائے گا۔ ایسی ہی سہولت ان کو ماہواری کے زمانہ کی نمازوں میں دی گئی ہے۔ وہ حیض کے ایام میں نماز نہیں پڑھ سکتیں، کیونکہ ان کو طہارت حاصل نہیں اور بعد میں نمازوں کی قضا کرنے میں بھی دشواری ہے اس لئے نمازیں معاف کر دی گئیں ہیں۔

[٧٧-] باب هل تنقضُ المرأةُ شعرها عند الغسل؟

[١٠٨-] حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، نا سُفيانُ، عن أيُّوبَ بنِ مُوسٰى، عن المَقْبُرِيِّ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ رافعٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، قالت: قُلتُ: يارسولَ اللهِ! إِنِّيْ امْرَأَةٌ أَشُدُّ ضَفْرَ رَأْسِي أَفَأَنْقُضُهُ لِغُسْلِ الجَنَابَةِ؟ قَالَ:" لَا، إِنَّمَا يَكْفِيْكِ أَنْ تَحْثِيْ عَلٰى رَأْسِكِ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تُفِيْضِي على سَائِرِ جَسَدِكِ المَاءَ، فَتَطْهُرِيْنَ" أَوْ قَالَ:" فَإِذَاً أَنْتِ قَد تَطَهَّرْتِ"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، والعَمَلُ على هٰذا عند أهلِ العلمِ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا اغْتَسَلَتْ مِن الجَنَابَةِ فَلَمْ تَنقُضْ شَعْرَهَا: أَنَّ ذٰلِكَ يُجْزِئُهَا بَعْدَ أَنْ تُفِيْضَ الماءَ عَلٰى رَأْسِهَا.

ترجمہ: ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! بیشک میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنے سر کی چوٹیوں کو مضبوط بٹتی ہوں تو کیا میں ان کو غسلِ جنابت کے لئے کھولوں؟ نبی ﷺ نے فرمایا: ''نہیں، آپ کے لئے یہ بات کافی ہے کہ آپ اپنے سر پر تین لپ بھر کر پانی ڈالیں (اور بالوں کی جڑوں کو بھگودیں) پھر اپنے پورے بدن پر پانی بہادیں، پس آپ پاک ہوگئیں'' یا فتطهرين کے بجائے قد تطهّرتِ فرمایا (دونوں کا مطلب ایک ہے)

امام ترمذی فرماتے ہیں: اس حدیث پر علماء کا عمل ہے کہ عورت جب غسل جنابت کرے اور وہ اپنے بالوں کو نہ کھولے تو یہ اس کے لئے کافی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے سر پر پانی بہادے (اور بالوں کی جڑوں کو بھگودے)

بابُ ماجاءَ أَنَّ تحتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنابَةً

ہر بال کے نیچے جنابت ہے اس لئے پورا بدن دھونا ضروری ہے

جنابة: أنَّ کا اسم مؤخر ہے، اور تحت كل شعرة خبر مقدم ہے، ظرف ہونے کی وجہ سے خبر پہلے آئی ہے۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''ہر بال کے نیچے جنابت ہے پس بالوں کو دھوؤ اور کھال کو صاف کرو''

تشریح: اس حدیث کا مفہوم عام طور پر صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ طلبہ تحت كل شعرة سے بالوں کی جڑوں کو مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ وہ تو باطن جسم ہے اس کا دھونا ضروری نہیں۔ حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ بدن کے بال کھڑے نہیں ہوتے، جسم پر پڑے ہوتے ہیں، ان گرے ہوئے بالوں نے اپنے نیچے بدن کا جو حصہ چھپا رکھا ہے وہ تحت كل شعرة ہے۔ اسی طرح بال کا جو حصہ کھال سے ملا ہوا ہے وہ بھی بال کے نیچے کا حصہ ہے۔ پس پورا بال دھونا ضروری ہے۔ اور اس کے نیچے چھپی ہوئی کھال کو بھی صاف کرنا ضروری ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے اسی حدیث سے دلک یعنی جسم کے رگڑنے کو فرض کیا ہے۔ مگر یہ حدیث ضعیف ہے۔ یہ حدیث ابو محمد حارث بن وجیہ بصری ہی روایت کرتا

ہے اور یہ راوی ضعیف ہے۔ یہ آٹھویں طبقہ کا راوی ہے۔ ترمذی ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت لی ہے۔

[۷۸-] باب ماجاء أن تحت كل شعرة جنابةً

[۱۰۹-] حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، نا الحَارِثُ بنُ وَجِيْهٍ، نا مالكُ بنُ دينارٍ، عن مُحمدِ بنِ سِيرينَ عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "تَحتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَاغْسِلُوْا الشَّعْرَ وانْقُوْا البَشَرَةَ"

وفي الباب: عن عليٍ وأنسٍ. قال أبو عيسى: حَديثُ الحَارِثِ بنِ وَجِيْهٍ حديثٌ غريبٌ، لاَنَعْرِفُهُ إلَّا مِن حَدِيْثِه وَهُو شَيْخٌ لَيسَ بِذَالِكَ، وقَدْ رَوَى عَنْهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الأَئِمَّةِ؛ وَقَدْ تَفَرَّدَ بِهٰذا الحَدِيثِ عن مَالِكِ بنِ دِيْنَارٍ، ويُقَالُ: الحَارِثُ بنُ وَجِيْهٍ، ويُقَالُ ابنُ وَجْبَةَ.

ترجمہ: (حدیث میں تحت كل شعرة: خبر مقدم ہے اور جنابة: مبتدا مؤخر ہے) امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حارث بن وجیہ کی یہ حدیث غریب ہے، ہم اس کو حارث کے علاوہ کسی اور کی سند سے نہیں جانتے۔ اور وہ شیخ (ٹھیک) ہے مگر قوی نہیں اور اس سے متعدد ائمہ نے روایت کی ہے (یہ ادنی درجہ کی توثیق ہے) اس حدیث کو مالک بن دینار سے یہی راوی روایت کرتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کے والد کا نام وجیہ ہے اور کہا جاتا ہے کہ وَجبَة ہے۔

بابٌ في الوُضُوْءِ بعد الغُسْلِ

غسل کے بعد وضوء کا بیان

غسل کے بعد وضوء ضروری نہیں، خواہ غسل سے پہلے وضوء کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ وضوء طہارت کا ادنی درجہ ہے اور غسل اعلی درجہ، اور اعلی کے ضمن میں ادنی خود بخود آجاتا ہے۔ نیز غسل سے پہلے تو وضو کی حکمت ہے جو پہلے گذر چکی ہے مگر غسل کے بعد وضوء کرنے میں کوئی حکمت نہیں اور نبی ﷺ سے ثابت بھی نہیں۔ البتہ اگر غسل کرنے کے بعد کسی کی ریح خارج ہو جائے اور وضوء ٹوٹ جائے اور اس کو نماز پڑھنی ہے تو پھر وضوء کرنی ضروری ہے۔

[۷۹-] باب الوضوء بعد الغسل

[۱۱۰-] حدثنا إسماعيلُ بنُ مُوسى، ثنا شَرِيكٌ، عن أبي إسحاق، عن الأسوَدِ، عن عائشةَ أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كَانَ لاَيَتَوَضَّأُ بَعْدَ الغُسْلِ.

قال أبو عيسى: هذا قولُ غَيرِ وَاحِدٍ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ: أن لاَ يَتوَضَّأَ بَعْدَ الغُسْلِ.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ غسل کے بعد وضوء نہیں کیا کرتے تھے۔امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سوں کا قول ہے کہ آدمی غسل کے بعد وضوء نہ کرے۔

بابُ مَاجاءَ إذَا الْتقَى الخِتانَانِ وَجَبَ الغُسْلُ

مگاہیں مل جائیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے

خِتَانَانِ: تثنیہ ہے، مفرد ہے خِتانٌ اس کے معنی ہیں: ختنہ کی جگہ۔یعنی وہ جگہ جہاں سے ختنہ میں چمڑی کاٹی جاتی ہے۔یہ جگہ حشفہ کے بعد ہے۔باب میں مسئلہ یہ ہے کہ جب دو ختنوں کی جگہیں مل جائیں یعنی حشفہ عورت کی شرمگاہ میں داخل ہوجائے تو دونوں پر غسل واجب ہوجاتا ہے، اگرچہ انزال نہ ہو۔اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔لہٰذا لمبی بحث ضروری نہیں۔البتہ پانچ باتیں جان لینی چاہئیں:

پہلی بات: یہ مسئلہ دور صحابہ میں اختلافی تھا اکثر انصار اِکسال[1] میں غسل کو واجب نہیں کہتے تھے۔اور اکثر مہاجر غسل کو واجب کہتے تھے، اور انصار کی خواتین عورت پر غسل کو واجب کہتی تھیں اور مرد کو مستثنیٰ کرتی تھیں۔پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اختلاف ختم ہوگیا، واقعہ یہ پیش آیا کہ ایک صاحب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ مسجد نبوی میں اپنی رائے سے فتوی دے رہے ہیں کہ اکسال میں غسل واجب نہیں۔حضرت عمرؓ نے ان کو بھیجا کہ زید کو بلا کر لاؤ، وہ آئے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: کیا آپ اکسال کے مسئلہ میں لوگوں کو اپنی رائے سے فتوی دیتے ہیں؟ انھوں نے کہا: میں نے یہ بات اپنے چچاؤں سے سنی ہے۔حضرت عمرؓ نے پوچھا: کونسے چچاؤں سے؟ انھوں نے کہا: ابوایوب انصاری، ابی بن کعب اور رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہم سے۔اتفاق سے حضرت رفاعہ وہاں موجود تھے۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے پوچھا: یہ نوجوان کیا کہتا ہے؟ انھوں نے کہا: ٹھیک کہتا ہے۔ہم لوگ نبی ﷺ کے زمانہ میں بیویوں سے صحبت کرتے تھے اور انزال نہ ہونے کی صورت میں غسل نہیں کرتے تھے۔حضرت عمرؓ نے پوچھا: آپ لوگوں نے یہ مسئلہ نبی ﷺ سے پوچھا تھا؟ انھوں نے کہا: نہیں! پھر حضرت عمرؓ حاضرین مجلس کی طرف متوجہ ہوئے کہ آپ حضرات کیا کہتے ہیں؟ ان کے درمیان اختلاف ہوگیا۔حضرت عمرؓ نے فرمایا: ''اللہ کے بندو! اگر آپ لوگ اس میں اختلاف کروگے تو بعد کے لوگوں کا کیا حال ہوگا؟!'' حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ یہ مسئلہ ازواج مطہرات سے پوچھا جائے۔چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو اپنی بیٹی حفصہ رضی اللہ عنہا کے پاس بھیجا۔مگر انھوں نے لاعلمی ظاہر کی اور کہا: میرے

---

(۱) اکسال: باب افعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: ست کرنا یعنی جماع شروع کرنے کے بعد کسی وجہ سے عضو میں فتور آجائے اور آدمی انزال کے بغیر جماع چھوڑ دے ۱۲

ساتھ ایسا واقعہ پیش نہیں آیا۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آدمی بھیجا تو انھوں نے کہا: میرے اور نبی ﷺ کے درمیان ایسی صورت پیش آئی ہے اور ہم نے دونوں نے غسل کیا ہے۔ جب نبی ﷺ کا عمل معلوم ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے لوگوں سے کہا: آج کے بعد اگر کوئی شخص ایسا کرے گا اور غسل نہیں کرے گا تو میں اس کو سخت سزا دوں گا (یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ شرح معانی الآثار میں ہے) اس دن سے تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب ہے اب اس مسئلہ میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ غسل احتیاط کی بات ہے اور یہی آخری بات ہے (باب ۲۹) اس قول میں دو باتوں کی طرف اشارہ ہے: ایک: وجوب غسل کا حکم بر بنائے احتیاط ہے۔ یعنی اصل حکم تو الماء من الماء ہے، مگر کبھی انزال ہو جاتا ہے اور اس کا احساس نہیں ہوتا، اس لئے احتیاط کی بات یہ ہے کہ بہر صورت غسل کیا جائے، جیسے لیٹ کر سوتے ہی وضو ٹوٹ جاتی ہے، یہ احتیاط کی بات ہے، ورنہ ضروری نہیں کہ آنکھ لگتے ہی ریح خارج ہو جائے، مگر اس کا امکان بہر حال ہے۔ دوم: الماء من الماء کا حکم پہلے تھا۔ بعد میں وہ منسوخ ہو گیا۔ حضرت ابی نے بھی یہی فرمایا ہے (غرض امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ قول اختلاف کی طرف مشیر نہیں)

دوسری بات: جب کسی حکم کی علت مخفی ہوتی ہے تو شریعت کسی ظاہری چیز کو اس کے قائم مقام گردانتی ہے، جیسے سفر میں نمازوں میں قصر کی علت مشقت ہے، مگر یہ ایک مخفی بات ہے اس کا ادراک بہت مشکل ہے۔ اس لئے نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا ہے، اسی طرح وضوء ٹوٹنے کی علت ریح کا نکلنا ہے مگر سونے والے کو اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ اس لئے نیند کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا ہے۔ اس طرح وجوب غسل کی علت انزال ہے۔ مگر کبھی اس کا ادراک نہیں ہوتا اس لئے التقائے ختانین کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ اب حکم اس ظاہر پر دائر ہوگا حقیقت کی طرف نظر نہیں کی جائے گی۔

تیسری بات: حدیث: الماء من الماء (پانی سے پانی ہے) میں پہلے ماء سے مراد غسل کا پانی ہے اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے۔ یعنی منی کے نکلنے کے بعد ہی غسل واجب ہوتا ہے۔ یہ حدیث منسوخ ہے جیسا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: یہ ابتدائے اسلام میں ایک رخصت (سہولت) تھی بعد میں یہ حکم ختم کر دیا گیا۔ اور ابن عباسؓ جو فرماتے ہیں کہ اس میں بیداری کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ خواب کا مسئلہ ہے یعنی اگر کوئی شخص خواب میں دیکھے کہ اس نے صحبت کی، مگر بیدار ہونے کے بعد اس کے کپڑوں پر منی نہیں تو اس پر غسل واجب نہیں۔ غسل اس وقت واجب ہوگا جب کپڑوں پر منی کا اثر پائے۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ایک مسئلہ کا بیان ہے۔ مذکورہ حدیث کے نسخ کا انکار نہیں۔ کیونکہ حدیث بیداری میں جماع کے بارے میں ہے، خواب کے بارے میں نہیں ہے۔ البتہ بیداری کے جماع میں منسوخ ہے، اور خواب کا حکم بحالہ باقی ہے۔

چوتھی بات: بعض مسائل میں نفس الامر میں روایات موجود ہوتی ہیں، مگر ضرورت پیش نہ آنے کی وجہ سے وہ روایات لوگوں کے سامنے نہیں آتیں۔ پھر جب ضرورت واقع ہوتی ہے تو جن صحابہ کے پاس وہ روایات ہوتی ہیں وہ بیان کرتے ہیں۔ عراق والوں کے لئے میقات کی تعیین نبی ﷺ نے کی ہے، مگر فتح عراق سے پہلے اُدھر سے حج کے لئے آنے والا کوئی نہیں تھا، اس لئے وہ روایت سامنے نہیں آئی۔ پھر جب عہد فاروقی میں عراق فتح ہوا اور حضرت عمر نے وہاں کے لوگوں کے لئے ذات العرق کو میقات تجویز کیا تو اس سلسلہ کی روایات سامنے آئیں۔ اسی طرح آدھا صاع گیہوں فطرۃ کی مقدار کا معاملہ ہے۔ پہلے گیہوں بہت کم تھا تو یہ روایت سامنے نہیں آئی بعد میں جب گیہوں عام ہوا تو یہ روایت سامنے آئی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے کہ پہلے ضرورت پیش نہیں آئی تو حدیث سامنے نہیں آئی، بعد میں سامنے آئی۔ اسی طرح فقہاء کبھی حدیث کو مسئلہ کے طور پر بیان کرتے تھے اور کبھی حدیث کے طور پر۔ پس حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر یہ اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ ابھی تو انھوں نے مسئلہ بتایا تھا کہ التقائے ختانین سے غسل واجب ہوتا ہے۔ اب اسی کو حدیث کے طور پر پیش کر رہی ہیں۔

پانچویں بات: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک خانگی معاملہ: فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا کو جو لوگوں کے سامنے لائی ہیں تو وہ ایک دینی ضرورت کی وجہ سے تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں صحابہ اکٹھا ہیں اور اس مسئلہ میں آخری فیصلہ ہونا ہے۔ پس اگر حضرت عائشہؓ یہ راز افشانہ کرتیں تو مسئلہ کیسے طے ہوتا؟ ایسی ہی صورت میں کہا گیا ہے: إن الله لا يستحيي من الحق: اللہ تعالیٰ حق بات سے شرم نہیں کرتے، پس مؤمن کو بھی بے تکلف شرم کی بات کا حکم دریافت کرنا چاہئے اور مفتی کو بیان بھی کرنا چاہئے۔

[۸۰-] باب ماجاء إذا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وجب الغسل

[۱۱۱-] حدثنا أبو مُوسى محمدُ بنُ الْمُثَنّٰى، ثنا الوليدُ بنُ مُسْلِمٍ، عن الْأَوْزَعِيِّ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ القاسمِ، عن أبيهِ، عن عائشةَ قالتْ: إِذا جَاوَزَ الخِتَانُ الخِتَانَ وَجَبَ الغُسْلُ، فَعَلْتُهُ أَنَاوَرَسُولُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم فَاغْتَسَلْنَا.

وفي الباب: عن أبي هريرةَ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو، ورافعِ بنِ خَدِيْجٍ.

[۱۱۲-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن سُفيانَ، عن عليِّ بنِ زَيْدٍ، عن سعيدِ الْمُسَيِّبِ، عن عائشةَ، قالتْ: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا جَاوَزَ الخِتَانُ الخِتَانَ وَجَبَ الغُسْلُ" قال أبوعيسى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

قال: وقَدْ رُوِيَ هٰذا الحديثُ عنْ عائشةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم مِن غَيْرِوَجْهٍ: "إِذَا جَاوَزَ

الخِتَانُ الخِتَانَ وَجَبَ الغُسْلُ" وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ العلمِ مِن أصحابِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، مِنهُم: أبوبكرٍ، وعُمرُ وعثمانُ، وعليٌّ، وعائشةُ؛ والفقهاءُ مِنَ التّابعينَ ومن بَعدَهُم مثلُ: سُفيانَ الثَّورىِّ، والشافعىِّ وأحمد وإسحاق، قالُوا: إذَا التقَى الخِتَانَانِ وَجَبَ الغُسْلُ.

ترجمہ: حضرت عائشہ فرماتی ہیں: جب ایک ختنہ کی جگہ دوسری ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے یعنی حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہوگیا، میں نے اور نبی ﷺ نے ایسا کیا پس ہم نے غسل کیا۔

حضرت عائشہ نے اسی حدیث کو مرفوعاً بھی بیان کیا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب ایک ختنہ کی جگہ دوسری ختنہ کی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو غسل واجب ہوگیا۔ حضرت عائشہ کی یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت عائشہ کی یہ مرفوع حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، یعنی یہ راوی کا وہم نہیں ہے۔ اور وہ اکثر صحابہ کا قول ہے جن میں خلفاء اربعہ اور حضرت عائشہ شامل ہیں۔ اور تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں میں سے اکثر فقہاء مثلاً: سفیان ثوری، شافعی احمد اور اسحاق کا بھی قول ہے۔ یہ سب کہتے ہیں کہ جب دو ختنوں کی جگہیں مل جائیں تو غسل واجب ہوگیا۔

نوٹ: ختانان (دو ختنوں کی جگہ) تغلیباً کہا گیا ہے۔ عورت کی ختنہ ضروری نہیں۔ جیسے سورج اور چاند کو شمسین اور حسن وحسین کو حسنین تغلیباً کہا جاتا ہے۔

[۸۱-] باب ماجاء أن الماء من الماء

[۱۱۳-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ المبارَكِ، ثنا يُوْنُسُ بنُ يَزِيْدَ، عن الزُّهرىِّ عن سهلِ بنِ سعدٍ، عن أُبَىِّ بنِ كَعْبٍ، قال: إنَّمَا كَانَ المَاءُ مِن الماءِ رُخصَةً فى أوّلِ الإسْلَامِ ثُمَّ نُهِىَ عَنْهَا.

حدثنا أحمدُ بنُ منيعٍ، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ المبارَكِ نا مَعْمَرٌ عن الزُّهرىِّ بِهٰذَا الإسنادِ مِثْلَه. قال أبوعيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وإنَّمَا كَانَ المَاءُ مِنَ المَاءِ فى أوَّلِ الإسْلَامِ ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ ذٰلِكَ.

وهٰكَذَا رَوَى غَيْرُ واحدٍ مِنْ أصحابِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، مِنْهُمْ: أُبَىُّ بنُ كَعْبٍ، ورَافِعُ بنُ خَدِيْجٍ.

والعَمَلُ على هٰذا عند أكثرِ أهلِ العلمِ: عَلٰى أنَّهُ إذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأتَهُ فى الفَرْجِ وَجَبَ عَلَيْهِمَا الغُسْلُ وإنْ لَمْ يُنْزِلَا.

[۱۱٤-] حدثنا عَلِىُّ بنُ حُجْرٍ، أنا شريكٌ، عن أبى الجَحَّافِ، عن عِكْرِمَةَ، عن ابنِ عباسٍ قال: إنَّمَا الماءُ مِنَ المَاءِ فى الإحْتِلَامِ.

قال أبوعیسی: سمعتُ الجَارُوْدَ یقول: سمِعتُ وکیعاً یقولُ: لَمْ نَجِدْ ھٰذا الحدیثَ إلَّا عِندَ شریکٍ.
وفی البابِ: عن عُثمانَ بنِ عَفَّانَ وعلیِّ بنِ أبی طالبٍ، والزُّبَیْرِ، وطَلْحَۃَ، وأبی أیُّوبَ، وأبی سعیدٍ:
عن النبیِّ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قَالَ: " الماءُ مِنَ المَاءِ" وأبو الجَحَّافِ: اسْمُہٗ دَاوٗدُ بنُ أبی عَوْفٍ؛
ورُوِیَ عن سُفیانَ الثوریِّ قال: نا أبو الجَحَّافِ، وکَانَ مَرْضِیًّا.

ترجمہ: حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: الماء من الماء ابتدائے اسلام میں ایک رخصت تھی، پھر اس کی ممانعت کردی گئی۔ یعنی یہ حکم منسوخ ہوگیا اور ابن شہاب زہری سے یونس کی طرح معمر بھی روایت کرتے ہیں۔
امام ترمذیؒ کہتے ہیں: الماء من الماء کی رخصت شروع اسلام ہی میں تھی، پھر یہ حکم بعد میں منسوخ کردیا گیا، اور یہی بات صحابہ میں سے بہت سوں نے کہی ہے۔ ان میں سے ابی بن کعب اور رافع بن خدیج ہیں، اور اکثر علماء کے نزدیک اسی بات پر عمل ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے شرمگاہ میں صحبت کرے تو دونوں پر غسل واجب ہوجاتا ہے اگرچہ دونوں کو انزال نہ ہو (اور جو حکم ایلاج فی الفرج کا ہے وہی حکم ایلاج فی الدبر کا بھی ہے۔ جامع فی الفرج: تفخیذ سے احتراز ہے، یعنی رانوں کے درمیان عضو داخل کیا جائے تو غسل انزال کے بعد ہی واجب ہوگا)

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: الماء من الماء احتلام ہی کے بارے میں ہے۔ امام ترمذیؒ جارود کے حوالہ سے وکیع رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ: ''ہم نے یہ حدیث صرف شریک کے پاس پائی ہے'' (یعنی شریک سے آخر تک یہی ایک سند ہے) اور حضرت عثمان وغیرہ متعدد صحابہ الماء من الماء کو روایت کرتے ہیں، اور ابوالجحاف کا نام داؤد بن ابی عوف ہے، اور سفیان ثوری کہتے ہیں: ہم سے ابوالجحاف نے حدیث بیان کی اور وہ پسندیدہ آدمی تھے (یہ ابوالجحاف کی توثیق ہے پس ابن عباس کے قول کی یہی ایک سند ہے، مگر وہ قابل اعتبار ہے)

بابٌ فِیمَنْ یَسْتَیقِظُ ویَرَی بَلَلاً ولا یَذْکُرُ احتِلامًا

بدخوابی یاد نہ ہو مگر کپڑوں پر منی پائے تو غسل واجب ہے

یہ مسئلہ اوپر ضمناً آگیا ہے کہ اگر کوئی شخص خواب دیکھے کہ وہ بیوی سے صحبت کر رہا ہے اور انزال بھی ہوگیا ہے مگر بیدار ہونے کے بعد کپڑے پر منی کے اثرات نہیں پائے تو اس پر غسل واجب نہیں۔ اور اس کی برعکس صورت میں غسل واجب ہے، یعنی خواب یاد نہ ہو یا خواب میں انزال ہونا یاد نہ ہو مگر بیدار ہونے کے بعد کپڑے پر تری دیکھتا ہے تو اس پر غسل واجب ہے۔ پہلی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ بلی کے خواب میں چھیچھڑے! کیونکہ اگر انزال ہوا ہے تو تری کہاں گئی؟! اور دوسری صورت میں یہ کہا جائے گا کہ گہری نیند کی وجہ سے خواب یاد نہیں رہا، جب کپڑے پر منی موجود

ہے تو بدخوابی ضرور ہوئی ہے۔ اس لئے غسل واجب ہے۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ سے اس شخص کا حکم دریافت کیا گیا جو بیدار ہونے کے بعد اپنے کپڑے پر تری دیکھے اور اس کو خواب یاد نہ ہو، آپؐ نے فرمایا: ''اس پر غسل واجب ہے'' نیز اس شخص کا بھی حکم دریافت کیا گیا جس کو خواب تو یاد ہے مگر کپڑے پر تری نہیں ہے، آپ نے فرمایا: ''اس پر غسل واجب نہیں'' حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا: یارسول اللہ! اگر یہ خواب عورت دیکھے تو کیا اس پر بھی غسل واجب ہے؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں! اس لئے کہ عورتیں مردوں کی نظیر ہیں (الشقائق: الشقيقة کی جمع ہے۔ الشقيق کے معنی ہیں: سگا بھائی اور مثل و مانند۔ یہاں یہ دوسرے معنی مراد ہیں)

تشریح:

۱- یہی سوال جو ام سلمہؓ نے کیا ہے ایک موقعہ پر ام سلیمؓ نے کیا تھا۔ تو ام سلمہؓ نے ان سے کہا تھا: ''اری! تو نے چوراہے پر عورتوں کا بھانڈا پھوڑ دیا!'' سوال یہ ہے کہ ایک بات ام سلمہؓ دریافت کریں تو عورتیں رسوا نہ ہوں، اور وہی بات ام سلیمؓ پوچھیں تو عورتیں رسوا ہو جائیں، یہ کیا بات ہے؟ —— اس کا جواب یہ ہے کہ ام سلمہؓ (بیوی) نے رسول اللہ ﷺ (شوہر) سے تنہائی میں پوچھا ہے اور ام سلیمؓ نے مردوں کے مجمع میں دریافت کیا تھا۔

۲- عورتوں کو احتلام کی نوبت کم آتی ہے۔ کیونکہ ان کا مزاج مرطوب ہے اور ان کا نظام تولید اندر ہے اس لئے تحریک کم ہوتی ہے اور مرد کا نظام باہر ہے، مزاج گرم خشک ہے اور عضو سے کپڑا وغیرہ لگتا ہے۔ اس لئے احتلام کی نوبت زیادہ آتی ہے۔ اور اکثر عورتوں کو تو احتلام کا تجربہ ہی نہیں ہوتا۔ ام سلیم کے سوال سے مردوں کو معلوم ہو گیا کہ عورتوں کو بھی یہ صورت پیش آتی ہے، چوراہے پر بھانڈا پھوڑنے کا یہی مطلب ہے۔

۳- بیشتر احکام میں مرد وزن میں اشتراک ہے۔ کیونکہ دونوں ایک نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ البتہ کچھ احکام میں فرق ہے جن کا تعلق صنف سے ہے، بدخوابی کا تعلق صنف سے نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ نوع سے متعلق ہے اس لئے دونوں کا حکم یکساں ہے۔

۴- کپڑے پر تری نہیں تو غسل واجب نہیں، خواہ خواب یاد ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تری ہے تو اس کی چودہ صورتیں ہیں: (۱) منی کا یقین ہے (۲) مذی کا یقین ہے (۳) ودی کا یقین ہے (۴) منی اور مذی میں شک ہے (۵) مذی اور ودی میں شک ہے (۶) منی اور ودی میں شک ہے (۷) تینوں میں شک ہے۔ پھر ہر صورت میں خواب یاد ہے یا نہیں؟ یہ کل چودہ صورتیں ہوئیں۔ ان میں سے چار شکلوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں یعنی جب مذی کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو، یا ودی کا یقین ہو اور خواب یاد ہو یا نہ ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ اور تین شکلوں میں اختلاف ہے، یعنی جب منی اور مذی میں شک ہو یا منی اور ودی میں شک ہو یا منی، مذی اور ودی میں شک ہو، اور تینوں صورتوں

میں خواب یاد نہ ہوتو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غسل واجب نہیں، طرفین کے نزدیک واجب ہے، باقی سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے (تفصیل امداد الفتاوی (۱:۵۰) میں ہے)

[۸۲-] بابٌ فِيمَنْ يَسْتَيقِظُ ويَرى بَلَلاً ولا يَذْكُرُ احْتِلاَمًا

[۱۱۵-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا حَمَّادُ بنُ خالدٍ الخَيَّاطُ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن القاسمِ بنِ مُحمدٍ، عن عائشةَ، قالتْ: سُئِلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم عنِ الرَّجُلِ يَجِدُ البَلَلَ، وَلاَ يَذْكُرُ احْتِلاَمًا، قال: "يَغْتَسِلُ" وعنِ الرَّجُلِ يَرىٰ أنَّه قَدِ احْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلاً قال: "لاَ غُسْلَ عَلَيْهِ" قالتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يارسولَ اللّٰهِ! هَلْ عَلَى المَرْأَةِ تَرَىٰ ذٰلِكَ غُسْلٌ؟ قال: "نعم، إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ"

قال أبو عيسى: وإِنَّمَا رَوَىٰ هٰذا الحديثَ عَبدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ حديثَ عائشةَ فى الرَّجُلِ يَجِدُ البَلَلَ وَلاَ يَذْكُرُ احْتِلاَمًا؛ وعبدُ اللّٰهِ: ضَعَّفَهُ يَحيىٰ بنُ سَعِيْدٍ مِن قِبَلِ حَفْظِه فى الحديثِ.

وهُو قَوْلُ غَيْرِ واحدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ الرَّجُلُ فَرَأىٰ بِلَّةً: أَنَّهُ يغتسل، وهو قولُ سفيانَ وأحمدَ؛ وقالَ بعضُ أهلِ العلمِ من التَّابعينَ: إِنَّمَايَجِبُ عَلَيْهِ الغُسْلُ إِذَا كَانَتِ البِلَّةُ بِلَّةَ نُطْفَةٍ، وهُو قولُ الشافعيِّ وإسحاقَ.

وإِذَا رَأَى احْتِلاَمًا وَلَمْ يَرَ بِلَّةً فلا غُسْلَ عليه عند عامَّةِ أهلِ العلمِ.

ترجمہ: وہ حدیث جو اس شخص کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو بیدار ہو اور تری دیکھے اور اسے خواب یاد نہ ہو۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت عائشہ کی یہ حدیث جو اس شخص کے بارے میں ہے جو کپڑے پر تری دیکھے اور اُسے خواب یاد نہ ہو اس کو عبداللہ عُمری (اپنے بھائی) عبیداللہ عمری سے روایت کرتے ہیں، اور عبداللہ کو یحییٰ قطان نے حدیث میں یادداشت کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے —— اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم کا قول ہے کہ جب آدمی بیدار ہو اور وہ کپڑے پر تری دیکھے تو غسل کرے، اور یہ سفیان ثوری اور امام احمد کا قول ہے۔ اور تابعین میں سے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ غسل اس وقت واجب ہے جب تری منی کی تری ہو۔ اور یہ شافعی اور اسحاق کا قول ہے۔ اور جب کوئی خواب دیکھے اور کپڑے پر تری نہ دیکھے تو تمام علماء کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں۔

نوٹ: عبداللہ بن عمر اور عبیداللہ بن عمر دونوں بھائی ہیں۔ عبداللہ چھوٹے ہیں اور عبیداللہ بڑے۔ دونوں حضرت عمرؓ کی اولاد میں سے ہیں، اس لئے عمری کہلاتے ہیں۔ بڑے بھائی نہایت مضبوط راوی ہیں اور عبداللہ کمزور ہیں۔

بابُ ماجاء في المَنِيِّ و المَذْيِ

منی اور مذی کا بیان

اس باب میں یہ مسئلہ ہے کہ منی سے غسل واجب ہوتا ہے اور مذی سے وضوء ٹوٹتی ہے۔ حضرت علی اور حضرت سہل بن حُنیف رضی اللہ عنہما نے نبی ﷺ سے مذی کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''منی میں غسل ہے اور مذی میں وضوء'' اور یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ اور لفظ مذی عربی میں میم کے زبر اور ذال کے سکون کے ساتھ فصیح ہے، اور اردو میں میم کے زبر اور ذال کے زیر کے ساتھ بولتے ہیں۔ مذی: وہ پانی ہے جو بوسہ یا ملاعبت کے وقت پیشاب کی نالی سے نکلتا ہے وہ جماع میں سہولت پیدا کرتا ہے۔ اور منی کے نکلنے کے لئے راستہ چکنا کرتا ہے تاکہ دفق کے ساتھ منی بچہ دانی میں پہنچ سکے۔ مذی کے نکلنے سے طبیعت کا جوش بڑھتا ہے اور منی خارج ہونے کے بعد عضو اور بدن میں فتور پیدا ہوجاتا ہے۔

[۸۳-] بابُ ماجاء في المَنِيِّ و المَذْيِ

[۱۱۶-] حدثنا مُحمدُ بنُ عَمْرٍو السَّوَّاقُ البَلْخِيُّ، نا هُشَيْمٌ، عن يَزِيدَ بنِ أبي زِيَادٍ، ح: وَنَا محمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا حُسَينٌ الجُعْفِيُّ، عن زَائِدَةَ، عن يَزِيْدَ بنِ أبي زِيَادٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبي لَيْلَى، عن عليٍّ، قال: سَأَلْتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم عَنِ المَذْيِ، فَقَالَ: "مِنَ المَذْيِ الوُضُوْءُ وَمِنَ المَنِيِّ الغُسْلُ"

وفي الباب: عن المِقْدَادِ بنِ الأَسْوَدِ، وَأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ؛ قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَد رُوِيَ عن عليٍّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم مِن غَيْرِ وَجْهٍ: "مِنَ المَذْيِ الوُضُوْءُ، ومِنَ المَنِّي الغُسلُ" وهُو قَولُ عَامَّةِ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتَّابعينَ، وبه يَقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: وہ روایات جو منی اور مذی کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ سے مذی کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا: ''مذی سے وضو اور منی سے غسل واجب ہے'' اور باب میں حضرت مقداد اور حضرت ابی بن کعب کی حدیثیں ہیں، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت علیؓ کی حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور حضرت علی کی یہ مرفوع حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور وہ صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے۔ اور یہی بات شافعی، احمد اور اسحاق نے کہی ہے۔

تشریح: حضرت علی رضی اللہ عنہ مَذّاء تھے، جب بھی بیوی سے چھیڑ کرتے مذی نکل آتی اور غسل کرتے، ان کے خیال میں منی اور مذی کا حکم یکساں تھا، جب بار بار نہانے میں مشقت محسوس ہوئی تو خیال آیا کہ دین میں تنگی نہیں، شاید

میں مسئلہ صحیح نہیں سمجھ رہا۔ چنانچہ انھوں نے خود نبی ﷺ سے مسئلہ پوچھایا اپنے کسی دوست سے پوچھوایا تو نبی ﷺ نے جواب دیا: ''غسل منی نکلنے سے واجب ہوتا ہے، مذی میں وضو کر لینا کافی ہے'' اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد سے بھی کبھی مسئلہ سمجھنے میں چوک ہو جاتی ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ درماندہ کی شفاء پوچھنے میں ہے۔ اگر کسی دینی حکم میں شک پیدا ہو تو بڑے آدمی سے پوچھ لینا چاہئے۔

بابُ المَذْیِ یُصِیبُ الثَّوْبَ

مذی سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

تمام ائمہ متفق ہیں کہ مذی ناپاک ہے اگر بدن پر لگ جائے تو اسے دھونا ضروری ہے، اور اگر کپڑے پر لگے تو طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بول غلام کی طرح چھینٹا دینا کافی ہے، دھونا ضروری نہیں، باقی ائمہ کے نزدیک دھونا ضروری ہے۔

حدیث: حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں مذی کی وجہ سے پریشان تھا، اور بہت غسل کیا کرتا تھا میں نے نبی ﷺ سے مسئلہ پوچھا آپؐ نے فرمایا: ''مذی سے وضوء کافی ہے'' میں نے پوچھا: یارسول اللہ! اگر کپڑے پر لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: ''ایک چلو پانی لے کر جس جگہ مذی لگی ہے وہاں چھینٹا دیدو''

تشریح: اس حدیث میں جو لفظ نَضح آیا ہے امام احمد رحمہ اللہ نے اس کے معنیٰ ''چھینٹا دینا'' کئے ہیں، مگر امام شافعی رحمہ اللہ اس کے معنیٰ: ''دھونا'' کرتے ہیں۔ باقی دو اماموں کی بھی یہی رائے ہے، ان کے نزدیک چھینٹا دینا کافی نہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک غَسل خفیف کافی ہے، مبالغہ کے ساتھ دھونا ضروری نہیں۔ یعنی اس پر پانی بہائے جب مذی کپڑے سے نکل جائے تو نچوڑ لے، کپڑا پاک ہو جائے گا۔

[۸۴-] باب المَذْیِ یصیب الثوب

[۱۱۷-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن سَعِیدِ بنِ عُبَیْدٍ هُوَ ابنُ السَّبَّاقِ، عن أبیهِ عن سَهْلِ بنِ حُنَیْفٍ، قال: کُنْتُ أَلْقیٰ مِنَ المَذْیِ شِدَّةً وعَنَاءً، فَکُنْتُ أُکْثِرُ مِنْهُ الغُسْلَ، فَذَکَرْتُ ذٰلِکَ لِرَسُوْلِ اللهِ صلی اللہ علیه وسلم، وسَأَلْتُهُ عَنْهُ؟ فَقَالَ: " إِنَّمَا یُجْزِئُکَ مِن ذٰلکَ الوُضُوْءُ" قُلْتُ: یارسولَ اللهِ! کَیفَ بِمَا یُصِیبُ ثَوْبِی مِنْهُ؟ قال: " یَکْفِیْکَ أَنْ تَأْخُذَ کَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَتَنْضَحُ بِهٖ ثَوْبَکَ، حَیْثُ تَرَی أَنَّهُ أَصَابَ مِنْهُ"

قال أبو عیسیٰ: هذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ، وَلاَ نَعْرِفُ مِثْلَ هٰذا إِلاَّ مِن حَدیثِ محمدِ بنِ إسحاقَ

فِی الْمَذْیِ مِثْلَ هٰذا.
وقَدِ اخْتَلَفَ أَهْلُ العِلْمِ فِی المَذْیِ یُصِیبُ الثَّوبَ، فقالَ بَعْضُهُمْ: لایُجْزِیُٔ إلَّا الغَسْلُ، وَهُوَ قَوْلُ الشافعیِّ و إسحاقَ، وقال بَعْضُهم: یُجْزِئُهُ النَّضحُ، وقال أحمدُ: أَرْجُوْ أن یُّجْزِئَهُ النَّضحُ بالماءِ.

ترجمہ: مذی کپڑے پر لگ جائے تو اس کا حکم: حضرت سہل بن حنیفؓ کہتے ہیں: میں مذی کی وجہ سے سختی اور پریشانی سے دوچار تھا۔ میں اس کی وجہ سے بہت غسل کیا کرتا تھا، میں نے اس کا تذکرہ نبی ﷺ سے کیا اور اس کا حکم دریافت کیا؟ آپؐ نے فرمایا: ''تیرے لئے مذی کی وجہ سے وضو کافی ہے'' میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! جو مذی میرے کپڑے کو لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''آپ کے لئے یہ بات کافی ہے کہ ایک چلّو پانی لیں، پھر اس سے اپنے کپڑے پر چھینٹا دیدیں جہاں آپ دیکھیں کہ مذی لگی ہے'' دوسرا ترجمہ: ''پس آپ اس سے اپنے کپڑے کو ہلکا سا دھودیں جہاں مذی ہونے کا گمان ہے''

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے، ہم اس کو صرف محمد بن اسحاق کی سند سے جانتے ہیں (مثل هذا مکرر ہے) اور کپڑے پر مذی لگ جائے تو علماء میں اختلاف ہے: بعض کی رائے یہ ہے کہ دھونا ضروری ہے اور یہ امام شافعی اور اسحاق رحمہما اللہ کا قول ہے، اور بعض چھینٹا دینے کو کافی سمجھتے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: میں اُمید کرتا ہوں کہ پانی کا چھینٹا دینا کافی ہے۔

بابٌ فی المَنِیِّ یُصِیْبُ الثَّوْبَ

کپڑے پر منی لگ جائے تو کیا حکم ہے؟

منی پاک ہے یا ناپاک؟ یعنی اگر کپڑے پر یا بدن پر منی لگی ہوئی ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو کیا حکم ہے؟ اسی طرح اگر منی پانی میں گر جائے تو پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا؟ یہی مطلب ہے پاک ناپاک ہونے کا، یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو دھویا نہ جائے۔ نظافت کے لئے دھویا تو جائے گا جیسے تھوک اور رینٹ پاک ہیں اور بدن یا کپڑے پر لگ جائیں تو نظافت کے لئے دھوڈالتے ہیں۔

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک منی پاک ہے، کپڑے پر یا بدن پر منی لگی ہوئی ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز صحیح ہے۔ اور اگر منی پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ اور امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ منی کو ناپاک کہتے ہیں، ان کے نزدیک نماز صحیح نہ ہوگی اور پانی ناپاک ہو جائے گا۔ پھر طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دھونے سے بھی کپڑا پاک ہو جاتا ہے اور منی خشک ہو اور اس کو کھرچ دیا جائے تو بھی کپڑا پاک

ہو جائے گا۔ البتہ منی تر ہو تو دھونا ضروری ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دھونا ہی ضروری ہے، کھر چنے سے کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ خواہ منی خشک ہو یا تر۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ باب میں بہت حدیثیں ہیں۔ تفصیل سے کہاں تک بیان کرونگا۔ سب کا خلاصہ سنو۔ حدیثوں میں چھ لفظ آئے ہیں: غَسل (دھونا) حَتّ، فَرْك، حَكّ (ان تینوں کے معنی ہیں: کھر چنا) مَسح (پونچھنا) اور سَلْت (دور کرنا) یعنی نبی ﷺ کے کپڑے سے منی کبھی دھوئی جاتی تھی، کبھی کھرچی جاتی تھی اور کبھی پونچھی جاتی تھی۔ اس سے دو اماموں نے استدلال کیا ہے کہ منی پاک ہے۔ کیونکہ اگر منی پیشاب پاخانہ کی طرح ناپاک ہوتی تو اس کا دھونا ضروری ہوتا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول تو یہ ہے کہ منی ناک کی رینٹ کی طرح ہے اس کو اپنے سے دور کرو، خواہ ازخر گھاس کے ذریعہ ہو۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے دلیل عقلی کتاب الام میں یہ بیان کی ہے کہ مادۂ منویہ سے تمام انسانوں کی بشمول انبیاء تخلیق ہوئی ہے، پس اس کو ناپاک کیسے کہہ سکتے ہیں؟ کیا انبیاء ناپاک مادہ سے پیدا کئے گئے؟

طہارت کے دلائل پر نظر: —— مگر ان دلائل سے منی کی طہارت واضح طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ منی کا پاک ہونا اس وقت ثابت ہو سکتا ہے جب نبی ﷺ سے زندگی میں کم از کم ایک مرتبہ منی کے ساتھ نماز پڑھنا ثابت ہو۔ مگر ایسی ایک حدیث بھی موجود نہیں۔ بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا تو یہ فرماتی ہیں کہ میں نبی ﷺ کے کپڑے پر سے منی دھوتی تھی، پھر آپ اس کو پہن کر نماز پڑھانے تشریف لے جاتے تھے، درانحالیکہ دھونے کا اثر اس میں صاف ظاہر ہوتا تھا (مسلم شریف ۱:۱۴۰) اگر منی پاک تھی تو اس قدر اہتمام کی ضرورت کیا تھی؟ نظافت کے لئے تو نماز کے بعد بھی دھوئی جا سکتی تھی؟ اور ابو داؤد وغیرہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ انھوں نے اپنی بہن ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا: نبی ﷺ جن کپڑوں میں مجامعت فرماتے تھے ان میں نماز پڑھتے تھے؟ ام حبیبہؓ نے کہا: نعم: إذا لم يَرَ فيه أذى: ہاں پڑھتے تھے جب ان میں گندگی نہ دیکھتے (ابوداؤد ۱:۵۳) ظاہر ہے اذی سے منی کی گندگی ہی مراد ہے، اگرچہ مذی کا بھی احتمال ہے مگر ظاہر احتمال پہلا ہی ہے۔

اور منی کھرچنے کی جتنی روایات ہیں ان سے طہارت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ خشک منی کو پاک کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔ جیسے بولِ صبی پر چھینٹا دینے سے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک لڑکے کے پیشاب کا پاک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لڑکے کا پیشاب ان کے نزدیک ناپاک ہے اور چھینٹا دینا تطہیر کا ایک طریقہ ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو دلیل عقلی پیش کی ہے وہ بھی غور طلب ہے، کیونکہ جنین ماں کے پیٹ میں چار مہینہ تک حیض کے خون سے پرورش پاتا ہے۔ ناف کے راستے سے وہی خون بچہ کے پیٹ میں پہنچتا ہے اور اس کی غذا بنتا ہے۔ یہی غذا ہر بچہ کی بشمول انبیاء ہے تو کیا حیض کے خون کو بھی پاک کہا جائے گا؟ شوافع اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ

جب خون کی ماہیت بدل گئی تو حکم بدل گیا۔ یہی بات مادۂ منویہ کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے، ماہیت بدلنے کے بعد ہی اس سے انسان کی تخلیق ہوتی ہے۔

اور منی کھرچ کر کپڑا صاف کرنے کی روایات احناف کے خلاف نہیں۔ ہاں امام مالک رحمہ اللہ پر ان کا جواب واجب ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کے کپڑے دو قسم کے تھے: ایک وہ جن میں آپ ازواج کے ساتھ لیٹتے تھے، دوسرے وہ جن میں آپ نماز پڑھتے تھے۔ حدیثوں میں پہلی قسم کے کپڑوں پر سے منی کھرچنے کا ذکر ہے۔ مگر امام مالک رحمہ اللہ کی یہ توجیہ صحیح نہیں، کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: میں (کبھی) نبی ﷺ کے کپڑوں پر سے منی کھرچتی تھی دھوتی نہیں تھی، پھر آپ ان میں نماز پڑھتے تھے (طحاوی ۱:۴۲)

فائدہ (۱): اگر منی فی نفسہ پاک بھی ہو تو لغیرہ ناپاک ہوگی کیونکہ منی نکلنے سے پہلے پیشاب کی نالی میں مذی پھیل جاتی ہے اور یہ قدرت کا نظام ہے، اور منی اس پر سے گذر کر نکلتی ہے، اور مذی بالاتفاق ناپاک ہے، پس جو منی اس سے لگ کر نکلی ہے وہ بھی بالیقین ناپاک ہوگی۔

فائدہ (۲): منی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔ حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کے نزدیک منی پاک تھی۔ باقی تمام صحابہ ناپاک کہتے تھے۔ اور اکثر مسائل میں اختلاف دور صحابہ سے چلا آرہا ہے۔ مجتہدین میں سے بعض نے بعض کی رائے لی اور بعض نے دوسروں کی۔ یہ اختلاف ائمہ مجتہدین نے پیدا نہیں کیا، لہٰذا ان کو کوسنا کہ انھوں نے مسائل میں اختلاف پیدا کیا ہے غلط ہے۔ اور صحابہ کا اختلاف حدیث کی رو سے امت کے لئے رحمت ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: اختلاف أصحابی رحمةٌ لِأُمَّتی: میرے صحابہ کا اختلاف میری امت کے لئے رحمت ہے (رواہ البیہقی فی المدخل بحوالہ کشف الخفاء ۱:۶۶)

فائدہ (۳): اصحاب درس کہتے ہیں کہ پہلے منی گاڑھی ہوتی تھی اس لئے کھرچنے سے کپڑا پاک ہوجاتا تھا۔ اب ضعف کی وجہ سے لوگوں کا مادہ رقیق ہوگیا ہے اس لئے کھرچنے سے کام نہیں چلے گا۔ یہ بات صحیح نہیں، آج بھی مسئلہ وہی ہے جو پہلے تھا، کیونکہ پہلے منی گاڑھی ہوتی تھی مگر برفی جیسی نہیں ہوتی تھی اور اب مادہ پتلا ہوگیا ہے مگر بچوں کی پیدائش بڑھ گئی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں کے گلے نہیں اترتا اس لئے ہزار باتیں ہیں۔

فائدہ (۴): یہاں ایک اشکال ہے۔ نبی ﷺ کے فضلات کی طہارت کی متعدد علماء نے صراحت کی ہے۔ آپ ﷺ کا پیشاب وغیرہ پاک تھا، کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے (شامی ۱:۲۲۳ باب الأنجاس) پھر نبی ﷺ کی منی کھرچنے کی روایات سے طہارت پر اور دھونے کی روایات سے عدم طہارت پر استدلال کیسے ہوسکتا ہے؟ مگر کسی نے اس بحث میں یہ اشکال نہیں کیا، پس یا تو فضلات کی طہارت کا مسئلہ مبنی بر محبت ہے یا اس مسئلہ میں تقریب ناتمام ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

[۸۵-] باب في المنيِّ يُصِيبُ الثوبَ

[۱۱۸-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو مُعَاوِيَةَ، عن الأَعْمَشِ، عن إبراهيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحَارِثِ، قال: ضَافَ عائشةَ ضَيْفٌ، فَأَمَرَتْ لَهُ بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيهَا، فَاحْتَلَمَ فَاسْتَحْيَ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا وَبِهَا أَثَرُ الاِحْتِلَامِ، فَغَمَسَهَا في الماءِ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فقالتْ عائشةُ: لِمَ أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْهِ أَنْ يَفْرُكَهُ بِأَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْتُهُ مِنْ ثَوْبِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم بِأَصَابِعِي.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ مِثْلُ: سُفيانَ وَأحمدَ وإسحاقَ، قَالُوْا في المَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ: يُجْزِئُهُ الفَرْكُ، وإِنْ لَمْ يَغْسِلْهُ.

وهٰكَذَا رُوِيَ عَنْ مَنْصُوْرٍ، عن إبراهيمَ، عن هَمَّامِ بنِ الحَارِثِ، عن عائشةَ مِثْلَ رِوَايَةِ الأَعْمَشِ؛ وَرَوَى أبو مَعْشَرٍ هٰذَا الحديثَ عن إبراهيمَ، عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ؛ وَحَدِيْثُ الْأَعْمَشِ أَصَحُّ.

[۱۱۹-] حدثنا أَحْمَدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عن عَمرِو بنِ مَيْمُوْنِ بنِ مِهْرَانَ، عن سُلَيْمَانَ بنِ يَسَارٍ، عن عائشةَ: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وحديثُ عائشةَ: أَنَّها غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم: لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِحَدِيْثِ الفَرْكِ، وَإِنْ كَانَ الفَرْكُ يُجْزِئُ، فقد يُسْتَحَبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يُرَى عَلَى ثَوْبِهِ أَثَرُهُ.

[۱۲۰-] قال ابنُ عَبَّاسٍ: المَنِيُّ بِمَنْزِلَةِ المُخَاطِ فَأَمِطْهُ عَنْكَ وَلَوْ بِإِذْخِرَةٍ.

ترجمہ: (حدیث ۱۱۸) ہمام کہتے ہیں: حضرت عائشہؓ کے یہاں ایک شخص مہمان بنا (یہ واقعہ خود ہمام کا ہے۔ اس زمانہ میں جب کوئی شخص کسی کے پاس پڑھنے کے لئے جاتا تھا تو اس کا مہمان بنتا تھا) عائشہؓ نے اس کے لئے ایک پیلی چادر کا حکم دیا، وہ اس میں سویا۔ پس اس کو بدخوابی ہوئی، پس اس کو شرم آئی کہ وہ چادر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجے درانحالیکہ اس میں احتلام کا نشان ہے۔ پس اس نے چادر کو دھوڈالا، پھر اس کو عائشہؓ کے پاس بھیجا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہماری چادر اس نے کیوں خراب کردی اس کے لئے یہ بات کافی تھی کہ وہ منی کو اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتا۔ اور کبھی میں اس کو نبی ﷺ کے کپڑوں سے اپنی انگلیوں سے کھرچ دیتی تھی —— امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور فقہاء میں سے بہت سے مثلاً: ثوری، احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے، وہ اس منی کے بارے میں جو کپڑے کو لگ جائے کہتے ہیں کہ اس کو کھرچنا کافی ہے، اگرچہ اس کو نہ دھوئے —— اعمش کی سند کی طرح منصور (بھی) ابراہیم سے، وہ ہمام سے، وہ عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں (یعنی درمیانی واسطہ ہمام کا ہے) اور ابو معشر ہمام کے

بجائے اسود کا واسطہ لاتے ہیں اور اعمش کی سند زیادہ صحیح ہے (اس لئے کہ حضرت عائشہ کے مہمان خود ہمام تھے)

(حدیث ۱۱۹) حضرت عائشہؓ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کے کپڑے پر سے منی دھوئی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث جس میں منی دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کے مخالف نہیں جس میں کھرچنے کا ذکر ہے (کیونکہ) اگرچہ کھرچنا کافی ہے، مگر کبھی آدمی اس کو پسند کرتا ہے کہ اپنے کپڑے پر منی کا اثر نہ دیکھے (حدیث ۱۲۰) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: منی ناک کی رینٹ کی طرح ہے پس اس کو اپنے سے دور کرو اگرچہ اذخر گھاس کے ذریعہ ہو (یہ روایت بغیر سند لائے ہیں اور موقوف روایت صحیح ہے، یہی روایت ابن عباسؓ سے مرفوعاً بھی مروی ہے مگر وہ صحیح نہیں۔ آثار السنن نیموی ص:۱۴)

بابٌ في الجُنُبِ يَنامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

جنبی کے لئے غسل کئے بغیر سونے کا حکم

جنبی اگر کھانا، پینا یا سونا چاہے یا دوبارہ اسی بیوی سے یا دوسری بیوی سے صحبت کرنا چاہے تو فضیلت کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ غسل کرے، پھر یہ کام کرے، اور فضیلت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ شرمگاہ کو اور ران وغیرہ کو دھوڈالے، جہاں ناپاکی لگی ہے اور نماز والی وضوء کرے، پھر یہ کام کرے۔ اور فضیلت کا آخری درجہ یہ ہے کہ ہاتھ منہ دھوڈالے پھر یہ کام کرے۔ یہ وضوء لغوی ہے۔ اور بالکل پانی کو ہاتھ لگائے بغیر کھانے، پینے، سونے اور معاودت کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں، مگر ایسا کرنا پسندیدہ نہیں۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں: نبی ﷺ جنابت کی حالت میں سوتے تھے اور پانی کو بالکل نہیں چھوتے تھے۔

تشریح: اس حدیث سے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ نبی ﷺ رات بھر جنابت کی حالت میں سوتے تھے، مگر محدثین کے نزدیک یہ روایت غلط ہے، اور یہ غلطی ابواسحاق سے ہوئی ہے، انھوں نے ایک لمبی حدیث کا اختصار کیا ہے جس سے مضمون بگڑ گیا ہے۔ مفصل روایت یہ ہے کہ نبی ﷺ کبھی تو رات کے شروع میں صحبت فرماتے تھے اور کبھی تہجد سے فارغ ہو کر صبح صادق سے کچھ پہلے۔ اگر رات کے شروع میں صحبت کرتے تو نہا کر سوتے اور کبھی بیانِ جواز کے لئے صرف وضوء کر کے بھی سوئے ہیں۔ اور جب تہجد کے بعد مجامعت فرماتے تو پانی کو چھوئے بغیر سو جاتے اور صبح صادق ہوتے ہی کود کر کھڑے ہوتے اور غسل فرماتے کیونکہ یہ سونا برائے نام تھا اس لئے وضوء کئے بغیر سوتے تھے۔

[۸۶-] باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل

[۱۲۱-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبوبَكْرِ بنُ عَيَّاشٍ، عن الأعمشِ، عن أبي إسحاق، عن الأسودِ، عن

عائشة، قالتْ: كانَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم يَنامُ وَهُوَ جُنُبٌ، وَلاَ يَمَسُّ مَاءً.

حدثنا هَنَّادٌ، نا وَكيعٌ عن سفيانَ عن أبي إسحاق نَحْوَهُ.

قَالَ أبو عيسى: وهٰذا قَولُ سَعيدِ بنِ المُسَيَّبِ وَغَيْرِهِ.

وقَد رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنامَ. وهٰذا أَصَحُّ مِن حَديثِ أبي إسحاق عنِ الأَسْوَدِ.

وقَد رَوَى عن أبي إسحاق هٰذا الحديثَ شُعْبَةُ والثَّوْرِيُّ وغَيْرُ وَاحِدٍ، وَيَرَوْنَ أَنَّ هٰذَا غَلَطٌ مِنْ أبي إسحاق.

ترجمہ: یہ اَعمش کی روایت ہے ابواسحاق سے اور سفیان ثوری ان کے متابع ہیں وہ بھی ابواسحاق سے اسی طرح روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ سعید بن مسیب وغیرہ کا قول ہے (ان کے نزدیک جنابت کی حالت میں بلاکراہیت سونا جائز ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ اور جو حضرات کراہیت کے قائل ہیں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا ہے کہ جس گھر میں تین چیزیں ہوتی ہیں وہاں رحمت کے فرشتے نہیں آتے ان میں سے ایک جنبی بھی ہے) اور متعدد حضرات نے اسود سے یہ حدیث روایت کی ہے، وہ حضرت عائشہ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ سونے سے پہلے وضوء کیا کرتے تھے۔ اور یہ روایت ابواسحاق کی روایت سے اصح ہے۔ اور ابواسحاق سے یہ حدیث: شعبہ، ثوری اور ان کے علاوہ رُ وات بھی روایت کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ یہ ابواسحاق کی غلطی ہے۔

بابٌ في الوُضوءِ لِلْجُنُبِ إِذا أَرادَ أَنْ يَنامَ

جنبی سونا چاہے تو وضوء کر کے سوئے

جنبی کے لئے صرف وضوء کر کے سونا بھی جائز ہے اور یہ فضیلت کا دوسرا درجہ ہے۔ امام ابو یوسف اور حضرت سعید بن المسیب رحمہما اللہ کے نزدیک بغیر وضوء کئے ہوئے سونے میں بھی کچھ حرج نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وضوء سے جنابت ختم نہیں ہوتی پھر اس کا کیا فائدہ؟ اور جمہور کے نزدیک اس میں فضیلت ہے، کیونکہ نبی ﷺ کبھی صرف وضوء کر کے سوتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ سے پوچھا تھا کہ کیا حالتِ جنابت میں سونا جائز ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''وضوء کر کے سوسکتا ہے'' یہ روایت باب میں آرہی ہے اور متفق علیہ روایت میں ہے: تَوَضَّأْ واغسل ذكرك، ثم نَمْ: وضوء کرلو اور شرمگاہ دھولو پھر سوؤ۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: جو جنبی وضوء کر کے سویا اس نے پاکی کی حالت میں رات گذاری (طحاوی ۱:۹۷) اور حضرت شداد کہتے ہیں: جنبی کو وضوء کر کے

سونا چاہئے، کیونکہ اس صورت میں جنابت آدھی رہ جاتی ہے (بیہقی ۱:۲۰۰) اور ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ ممکن ہے سوتے ہوئے مرجائے، پس اگر وہ وضوء کر کے سویا ہے تو پاکی کی حالت میں مرنے والا قرار دیا جائے گا۔

[۸۷-] باب فی الوضوء للجنب إذا أراد أن ینام

[۱۲۲-] حدثنا مُحمدُ بنُ المُثنّٰی، نا یَحیَی بنُ سَعیدٍ، عن عُبَیْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن نَافِعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن عُمَرَ أنَّهُ سَأَلَ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم أَیَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ"

وفی الباب: عن عَمَّارٍ، وعائِشَةَ، وجابرٍ، وأبی سَعِیدٍ، وأُمِّ سَلَمَةَ.

قال أبوعیسی: حدیثُ عُمَرَ أَحْسَنُ شَیْئٍ فی هٰذا البابِ وأَصَحُّ؛ وَهُوَ قَوْلُ غَیْرِ وَاحِدٍ مِنْ أصحابِ النبیِّ صلی اللہ علیه وسلم وَالتّابعینَ، وبه یَقُوْلُ سُفیانُ الثَّوْرِیُّ، وابنُ المُبَارَكِ، والشافعیُّ وأحمدُ وإسحاقُ، قَالُوْا: إِذَا أَرَادَ الجُنُبُ أَنْ یَنَامَ تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ یَنَامَ.

ترجمہ: امام ترمذی فرماتے ہیں: باب کی سب سے اچھی اور سب سے صحیح روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ہے۔ اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد حضرات کا قول ہے۔ اور اسی کے سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ قائل ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں: جب جنبی سونے کا ارادہ کرے تو سونے سے پہلے وضوء کرلے۔

بابُ مَاجَاءَ فی مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ

جنبی سے مصافحہ کرنے کا حکم

جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کو جو جنابت لاحق ہوتی ہے وہ حقیقی نجاست نہیں ہے بلکہ حکمی نجاست ہے۔ اس لئے ان کا بدن، لعاب، اور پسینہ وغیرہ پاک ہیں۔ پس ان سے مصافحہ کرنا بھی جائز ہے، مصافحہ کرنے والے کا ہاتھ ناپاک نہیں ہوتا، نیز جو کپڑا ان کے بدن سے لگے وہ بھی پاک ہے ان کے کھانے اور پینے سے جو بچ جائے وہ بھی پاک ہے۔

حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ایک مرتبہ وہ جنبی تھے اور ان کی ملاقات نبی ﷺ سے ہوئی، انھوں نے خیال کیا کہ نبی ﷺ ان سے مصافحہ کریں گے تو آپؐ کے ہاتھ ناپاک ہوجائیں گے۔ اس لئے وہ کھسک گئے، اور غسل کر کے حاضر ہوئے۔ آپؐ نے پوچھا: کہاں چلے گئے تھے؟ انھوں نے صورتِ حال عرض کی، آپؐ نے فرمایا: ''سبحان اللہ! مسلمان ناپاک نہیں ہوتا''

تشریح: یہ ارشاد ایسا ہی ہے جیسا آپ نے بیر بضاعہ کے بارے میں پڑھا ہے کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ یعنی جو باتیں لوگوں کے دماغوں میں ہیں ان کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ تم نے

جیسا خیال کیا ہے مسلمان ایسا ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کو نجاست حکمی لاحق ہوتی ہے اور اس سے مصافحہ وغیرہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

فائدہ: نبی ﷺ کا بعض صحابہ کے ساتھ خصوصی معاملہ تھا مثلاً آپ ہمیشہ حضرت جریر بن عبد اللہ بجلی سے مسکرا کر ملتے تھے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہما سے خصوصی معاملہ تھا کہ ہر ملاقات پر ان سے مصافحہ کرتے تھے۔

[۸۸-] باب ماجاء فی مصافحة الجنب

[۱۲۳-] حدثنا إسحاقُ بنُ مَنْصُوْرٍ، نا يحيىَ بنُ سَعيدِ القَطّانُ، نا حُمَيْدٌ الطَّوِيْلُ، عن بَكْرِ بنِ عبدِ اللّهِ المُزَنِيِّ، عن أبى رَافِعٍ، عن أبى هُرَيرةَ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم لَقِيَهُ وَهُوَ جُنُبٌ، قَالَ: فَانْخَنَسْتُ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ، فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ: أَيْنَ ذَهَبْتَ؟ قُلْتُ: إِنِّىْ كُنْتُ جُنُبًا، قَالَ:" إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ"

وفى الباب: عن حُذَيْفَةَ؛ قال أبو عيسى: حديثُ أبى هُرَيرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَدْ رَخَّصَ غَيْرُ واحِدٍ مِن أهلِ العلمِ فى مُصَافَحةِ الْجُنبِ، وَلَمْ يَرَوْا بِعَرَقِ الْجُنُبِ والحَائِضِ بَأْسًا.

ترجمہ: بہت سے اہل علم نے جنبی سے مصافحہ کرنے کی اجازت دی ہے اور وہ جنبی اور حائضہ کے پسینے میں کچھ حرج نہیں سمجھتے (انخنَسَ عنه: پیچھے ہونا، لوٹنا، اسی سے خنّاس ہے)

بابُ ماجاء فى المَرْأة تَرى فى المنام مِثْلَ ما يَرى الرَّجُلُ

عورت کو بدخوابی ہو تو اس پر بھی غسل واجب ہے

یہ مسئلہ اوپر (باب ۸۲) میں گذر چکا ہے کہ بدخوابی میں مرد وعورت کے احکام یکساں ہیں، مرد اگر بیدار ہو کر کپڑے پر منی دیکھے تو غسل واجب ہے، خواہ اُسے خواب یاد ہو یا نہ ہو۔ یہی حکم عورت کا بھی ہے۔ اگر وہ بیدار ہونے کے بعد اپنے کپڑے پر تری دیکھے تو اس پر بھی غسل واجب ہے، خواہ اُسے خواب یاد ہو یا نہ ہو، اور اگر خواب یاد ہے کہ کوئی مرد اس سے صحبت کر رہا ہے مگر بیدار ہونے پر کپڑے پر تری نہ پائے تو غسل واجب نہیں۔

حدیث: حضرت ام سلیم رضی اللہ عنہا نبی ﷺ کے پاس آئیں، ان کو ایک شرم کا مسئلہ پوچھنا تھا اس لئے انھوں نے تمہید قائم کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات بیان کرنے میں شرم نہیں کرتے، مکھی مچھر کی بھی مثال بیان کرتے ہیں۔ پس بندوں کو بھی حق بات دریافت کرنے میں شرم نہیں کرنی چاہئے، پھر انھوں نے مسئلہ پوچھا کہ اگر عورت کو بدخوابی ہو تو

کیااس پرغسل واجب ہے؟ آپؐ نے فرمایا: "ہاں جب وہ اپنے کپڑوں پرمنی دیکھے توغسل کرے" ام سلمہؓ نے کہا: اری ام سُلیم !تو نے توعورتوں کوبھری مجلس میں رسوا کردیا (باقی تفصیلات باب ۸۲ میں گذرچکی ہیں)

[۸۹-] باب ماجاء فی المرأة ترى فی المنام مثلَ مَا يَرَى الرجلُ

[۱۲۴-] حدثنا ابنُ أبی عُمَرَ، نا سُفیانُ بنُ عُیَیْنَةَ، عن هِشَامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبیه، عن زَیْنَبَ بِنْتِ أبی سَلَمَةَ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: جَاءَ تْ أُمُّ سُلَیْمٍ ابنَةُ مِلْحَانَ إِلَی النبیِّ صلی الله علیه وسلم، فقالتْ: یارسولَ الله! إنَّ اللّٰهَ لَایَسْتَحْیِیْ مِنَ الحَقِّ، فَهَلْ عَلَی الْمَرْأَةِ ــ تَعْنِیْ غُسْلًا ــ إِذَا هِیَ رَأَتْ فِی الْمَنَامِ مِثْلَ مَا یَرَی الرَّجُلُ؟ قَالَ: "نَعَمْ إِذَا هِیَ رَأَتِ الماءَ فَلْتَغْتَسِلْ" قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلْتُ لَهَا: فَضَحْتِ النِّسَاءَ یَا أُمَّ سُلَیْمٍ!

قال أبو عیسی: هٰذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ؛ وهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ: أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا رَأَتْ فِی الْمَنَامِ مِثْلَ مَایَرَی الرَّجُلُ فَأَنْزَلَتْ أَنَّ عَلَیْهَا الغُسْلَ، وبِهِ یَقُولُ سُفیانُ الثَّوْرِیُّ وَالشافعیُّ.

وفی الباب: عن أُمِّ سُلَیْمٍ، وَخَوْلَةَ، وعائشةَ، وأنسٍ.

ترجمہ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کہ جب عورت خواب میں وہ بات دیکھے جو مرد دیکھتا ہے اور اس کو انزال ہوجائے تو اس پر غسل واجب ہے، سفیان ثوری اور شافعی کا یہی قول ہے۔

بابٌ فی الرَّجُلِ یَسْتَدْفِئُ بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الغُسْلِ

نہانے کے بعد جنبی عورت کے بدن سے گرمی حاصل کرنا جائز ہے۔

اسْتَدْفَأَ اسْتِدْفَاءً: کے معنی ہیں گرمی حاصل کرنا۔ اس باب میں یہ مسئلہ ہے کہ مرد کے لئے نہانے کے بعد جنبی عورت کے کھلے بدن سے لگ کر گرمی حاصل کرنا جائز ہے، اس سے مرد کا بدن ناپاک نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عورت کو جو نجاست لاحق ہے وہ حکمی ہے حقیقی نہیں۔ یہی حکم حائضہ اور نفاس والی عورت کا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: کبھی ایسا ہوتا تھا کہ نبی ﷺ غسل جنابت سے فارغ ہوکر میرے پاس تشریف لاتے اور میرے بدن سے گرمی حاصل کرتے۔ پس میں آپؐ کو اپنے بدن سے چمٹالیتی تھی حالانکہ میں نے ابھی غسل نہیں کیا ہوتا تھا۔

[۹۰-] بابٌ فی الرَّجُلِ یَسْتَدْفِئُ بِالْمَرْأَةِ بَعْدَ الغُسْلِ

[۱۲۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وَکیعٌ، عن حُرَیْثٍ، عن الشَّعْبِیِّ، عن مَسْرُوْقٍ، عن عائشةَ، قالتْ: رُبَّمَا اغْتَسَلَ النبیُّ صلی الله علیه وسلم مِنَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَأَ بِیْ، فَضَمَمْتُهُ إِلَیَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ.

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بَأْسٌ. وهُوَ قَولُ غَيْرِ وَاحِدٍ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعين: أنَّ الرَّجُلَ إِذَا اغتسَلَ فَلا بَأسَ بِأنْ يَستَدْفِئَ بِامْرَأَتِهِ وَيَنامَ مَعَهَا قَبْلَ أنْ يَغتَسِلَ المَرأةُ، وبه يَقولُ سُفيانُ الثَّوْرِيُّ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند میں کچھ سختی نہیں ہے یعنی سند ٹھیک ہے۔ اور یہ صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا قول ہے کہ آدمی جب نہا چکے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور اس کے ساتھ سوئے، عورت کے نہانے سے پہلے، اور اسی کے ثوری، شافعی، احمد، اور اسحاق قائل ہیں۔

تشریح: اس حدیث کے ایک راوی حُریث بن ابی مطر فَزاری ہیں۔ امام ترمذیؒ کے خیال میں یہ راوی اچھا ہے۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ راوی ٹھیک نہیں۔ امام نسائی، امام بخاری، یحییٰ بن معین اور ابو حاتم رحمہم اللہ وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے اور اس کو متروک قرار دیا ہے (تہذیب ۲: ۲۳۴، میزان ۱: ۴۷۴)

بابُ التيمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ المَاءَ

پانی نہ ملے تو جنبی کے لئے تیمّم جائز ہے

تیمم: وضوء اور غسل دونوں کا نائب ہے، پانی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں دونوں کے لئے تیمم جائز ہے، اور پانی کبھی حقیقۃً موجود نہیں ہوتا اور کبھی حکماً۔ یعنی پانی ہوتا تو ہے مگر ضرورت کے بقدر ہوتا ہے، یا زائد ہوتا ہے مگر آدمی بیمار ہے، پانی استعمال کرنے میں جان کا یا بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے تو یہ حکماً پانی نہ ہونا ہے۔ اس صورت میں بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ علمائے سلف وخلف اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے۔ البتہ حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ ان کے نزدیک جنبی کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں تھا۔ ان کے نزدیک یہ رخصت صرف وضوء کے لئے تھی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ یہ حضرات حدثِ اکبر میں بھی تیمم کو جائز کہتے تھے۔ مگر مصلحتاً لوگوں کو فتوی نہیں دیتے تھے تاکہ لوگ سہل انگاری سے کام نہ لینے لگیں۔

واقعہ: ایک شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مسئلہ پوچھا کہ اگر میں سفر میں جنبی ہو جاؤں اور پانی نہ پاؤں تو کیا کروں؟ آپؓ نے فرمایا: پانی ملنے تک نماز قضاء کرو۔ وہاں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ موجود تھے، انھوں نے عرض کیا: امیر المؤمنین! اس کے لئے تیمم کی گنجائش ہے، آپ وہ واقعہ یاد کریں جو ہم دونوں کے ساتھ پیش آیا تھا۔ جب ہم دونوں اونٹ چرانے گئے تھے، اتفاق سے ہم دونوں کو بدخوابی ہوگئی۔ آپ نے نماز قضاء کی اور میں نے پورے بدن پر مٹی مل کر نماز پڑھی۔ پھر نبی ﷺ نے میری تائید کی، اور مجھے عملاً تیمم کر کے دکھایا کہ وضوء اور غسل کا تیمم ایک ہی ہے، پورے بدن پر مٹی ملنا ضروری نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نُوَلِّيكَ مَا تَوَلَّيْتَ: ہم آپ کو

اس کا ذمہ دار بناتے ہیں جس کے آپ ذمہ دار بنے ہیں (یہ حدیث متفق علیہ ہے، بخاری حدیث ۳۳۸) معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جنبی کے لئے تیمم کو جائز سمجھتے تھے مگر مصلحتاً فتوی نہیں دیتے تھے، اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی تردید کرتے۔

دوسرا واقعہ: اور یہ واقعہ بھی متفق علیہ ہے: حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے درمیان جنبی کے تیمم کے جواز وعدم جواز میں بحث ہوئی، ابوموسیٰ نے کہا: اگر جنبی ایک مہینہ تک پانی نہ پائے تو کیا کرے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہ پانی کا انتظار کرے اور نماز قضا کرے اس کے لئے تیمم جائز نہیں۔ ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمارؓ والی حدیث پیش کی جو اوپر گذری۔ ابن مسعودؓ نے جواب دیا: اس حدیث پر حضرت عمرؓ نے قناعت نہیں کی۔ ابوموسی اشعریؓ نے کہا: چھوڑیے! آیت کریمہ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ کا آپ کیا کریں گے؟ ابن مسعودؓ نے فرمایا: **لو رُخِّصَ لهم في هذا لَأَوْشَكُوا إذا بَرَدَ عليهم الماءُ أن يتيمموا صعيداً طيباً**: اگر لوگوں کو تیمم کی اجازت دی جائے گی تو جب پانی ٹھنڈا ہوگا کھٹ سے تیمم کرڈالیں گے۔ ابوموسیٰ نے فرمایا: **إنما كَرِهْتُمْ هذا لِذا**: اچھا اس مصلحت سے آپ ناجائز کہتے ہیں؟! (بخاری حدیث ۳۴۶) اس سے بھی واضح ہوا کہ ابن مسعودؓ مصلحتاً ناجائز کہتے تھے، ورنہ فی نفسہ وہ بھی جواز کے قائل تھے۔ اس کی نظیر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ حکم ہے جو آپ نے دیا تھا کہ کوئی شخص حج کے سفر میں عمرہ نہ کرے، عمرہ کے لئے سال کے بیچ میں مستقل سفر کرکے آئے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جانتے تھے کہ حج کے ساتھ عمرہ کرنا جائز ہے۔ خود انھوں نے اور صحابہ نے نبی ﷺ کے ساتھ حج کے ساتھ عمرہ کیا تھا۔ مگر مصلحتاً آپ نے لوگوں کو منع کیا تاکہ لوگ پورے سال بیت اللہ کا قصد کریں، اور اللہ کا گھر آباد ہو جائے۔

حدیث: حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے فرمایا: ''پاک مٹی مسلمان کی پاکی کا سامان ہے، اگر چہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی پائے تو چاہئے کہ اس کو اپنی کھال کو چھوائے، اس لئے کہ وہ بہتر ہے'' اس حدیث سے جنبی کے لئے تیمم کا جواز ثابت ہوا۔ اور علماء نے اس حدیث سے دو مسئلے اور بھی ثابت کئے ہیں:

پہلا مسئلہ: تیمم: وضوء اور غسل کی طرح طہارتِ کاملہ ہے۔ طہارتِ ضروریہ نہیں، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی دس سال تک بھی پانی نہ پائے تو اس کے لئے تیمم کافی ہے۔ یعنی جب تک کوئی ناقض وضوء یا ناقض غسل بات پیش نہ آئے اس تیمم سے نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ البتہ وضوء اور غسل اصل ہیں اور تیمم ان کا نائب ہے، اور اصل کی موجودگی میں نائب کام نہیں کرتا، اس لئے جب پانی مل جائے گا تو وضوء اور غسل کرنا ضروری ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: اگر اتنا پانی ملے جس سے بمشکل وضوء یا غسل ہو سکتا ہو تو بھی تیمم ختم ہو جائے گا، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ یعنی چاہئے کہ وہ پانی کو اپنی کھال سے چھوائے، یعنی چپڑ لے۔ معلوم ہوا کہ بافراغت

غسل اور وضوء کرسکیں اتنا پانی ملنا ضروری نہیں۔اقل قلیل پانی ملنے سے بھی تیمم باطل ہو جائے گا۔

[۹۱-] باب التيمم للجنب إذا لم يَجِدِ الماءَ

[۱۲۶-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشّارٍ، ومَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، قالا: نا أبُوْأحمدَ الزُّبَيْرِيُّ، نا سُفيانُ، عن خالِدِ الحَذّاءِ،عن أبى قِلَابَةَ، عن عَمْرِو بنِ بُجْدَانَ، عن أبى ذَرٍّ، أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قَالَ:" إِنَّ الصَّعِيْدَ الطَّيِّبَ طَهُوْرُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الماءَ عَشْرَ سِنِيْنَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ، فَإِنَّ ذٰلِكَ خَيْرٌ" وقال مَحمودٌ فى حَدِيْثِه:" إِنَّ الصَّعِيْدَ الطَّيِّبَ وَضُوْءُ الْمُسْلِمِ"

وفى الباب: عن أبى هريرةَ، وعبدِ الله بنِ عَمْرٍو، وعِمْرانَ بنِ حُصَيْنٍ.

قال أبو عيسى: وهٰكَذَا رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عن خَالِدِ الحَذّاءِ، عن أبى قِلَابَةَ، عن عَمْرِو بنِ بُجْدَانَ، عن أبى ذَرٍّ.وقَدْ رَوَى هٰذا الحديثَ أَيُّوبُ عن أبى قِلَابَةَ، عن رَجُلٍ مِن بَنِىْ عَامِرٍ، عن أبى ذَرٍّ، وَلَمْ يُسَمِّهِ، وهٰذا حديثٌ حسنٌ.

وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ: أَنَّ الْجُنُبَ والحَائِضَ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ تَيَمَّمَا وَصَلَّيَا، ويُرْوَى عَن ابنِ مَسْعُوْدٍ أنَّهُ كَانَ لَايَرَى التَّيَمُّمَ لِلْجُنُبِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ؛ ويُروى عنه: أنه رجع عن قوله، فقال: تَيَمَّمَ إِذَا لم يَجِدِ الماءَ وبه يَقول سُفيانُ الثَّوْرِيُّ ومالكٌ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ:امام ترمذی رحمہ اللہ کے دو استاذ ہیں: محمد بن بشار اور محمود بن غیلان،اول نے لفظ طهور اور ثانی نے لفظ وَضوء روایت کیا ہے(ارض پوری زمین کو کہتے ہیں اور صعید زمین کی اوپری سطح کو) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کو سفیان کی طرح دیگر حضرات نے بھی خالد حذاء سے، انھوں نے ابو قلابہ سے، انھوں نے عمرو بن بُجدان سے، انھوں نے ابوذرؓ سے روایت کیا ہے۔اور اس حدیث کو ابو قلابہ سے ایوب نے بھی روایت کیا ہے اور وہ ابو قلابہ اور ابوذر کے درمیان مجہول واسطہ ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں: مجھ سے قبیلہ بنو عامر کے ایک آدمی نے بیان کیا (منذری کہتے ہیں: یہ مجہول واسطہ عمرو بن بجدان ہی ہیں)اور یہ حدیث حسن ہے(مصری نسخہ میں لفظ صحیح بھی ہے) اور یہ اکثر علماء کا قول ہے کہ جنبی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو وہ تیمم کریں اور نماز پڑھیں،اور حضرت ابن مسعودؓ سے یہ بات مروی ہے کہ وہ جنبی کے لئے تیمم کو جائز نہیں کہتے تھے اگرچہ وہ پانی نہ پائے،اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے اور فرمایا: جنبی پانی نہ پائے تو تیمم کرے،اور یہی سفیان ثوری، مالک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کی رائے ہے۔

بابٌ فِی الْمُسْتَحَاضَةِ

مستحاضہ کے احکام

استحاضہ: حیض سے بنا ہے۔ حاض (ض) حَیضا کے معنی ہیں: بہنا۔ عرب کہتے ہیں حَاضَ الْوَادِی: میدان بہا یعنی اتنی بارش ہوئی کہ نالا چلا۔ چونکہ خون ہر مہینے بہتا ہے اس لئے اس کو حیض کہتے ہیں۔ اور استحاضہ میں س ت مبالغہ کے لئے ہیں۔ مستحاضہ وہ عورت ہے جس کو بہت زیادہ خون آتا ہے۔ اور یہ زیادتی مقدار کے اعتبار سے نہیں ہوتی بلکہ ایام کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی جو وقت بے وقت خون آئے وہ استحاضہ ہے، اور زچہ کو جو خون آتا ہے اس کو نفاس کہتے ہیں۔

حیض: کم سے کم کتنے دن آنا ضروری ہے؟ اور زیادہ سے زیادہ کتنے دن آسکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قلیل مدت کی کوئی حد نہیں۔ ایک بار خون آکر رک جائے تو بھی حیض ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقل مدت ایک رات دن ہے، اس سے کم اگر خون آئے تو وہ استحاضہ (بیماری کا خون) ہے۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین راتیں ہیں، اور ابن الماجشون کے نزدیک پانچ رات دن ہیں۔

اسی طرح اکثر مدت میں بھی اختلاف ہے: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ سترہ دن حیض آسکتا ہے۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک پندرہ دن، اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن حیض آسکتا ہے۔ اور جو خون اس مدت سے متجاوز ہو جائے وہ استحاضہ کا خون ہے۔

اور نفاس: کی کم سے کم مدت متعین نہیں۔ خون ایک مرتبہ آکر رک جائے ایسا بھی ممکن ہے اور سرے سے نہ آئے ایسا بھی ممکن ہے اور اس پر اجماع ہے [1] اور اکثر مدت میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک چالیس دن ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ اور اس مدت سے بڑھنے والا خون استحاضہ ہے (اس کی تفصیل آگے آئے گی)

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حیض و نفاس کا خون بچہ دانی کے اندر سے آتا ہے اور تندرست عورت کو آتا ہے اس لئے اس کے احکام الگ ہیں اور استحاضہ کا خون رگ پھٹنے کی وجہ سے یا کسی بیماری کی وجہ سے آتا ہے اس لئے وہ معذور ہے اور اس کے احکام معذور کے احکام ہیں۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: فاطمہ بنت ابی حُبیش: نبی ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا:

(۱) ولادت کے بعد اگر بالکل ہی خون نظر نہ آئے تو بھی غسل واجب ہوگا، کیونکہ بچے کے ساتھ لگ کر کچھ نہ کچھ خون آتا ہی ہے وہی نفاس ہوگا اور غسل واجب ہوگا ۱۲

یارسول اللہ! مجھے حیض مسلسل آتا ہے اور میں پاک ہی نہیں ہوتی، میرے لئے کیا حکم ہے؟ کیا میں نماز چھوڑے رہوں؟ آپؐ نے فرمایا: ''یہ حیض کا خون نہیں ہے بلکہ یہ خون رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے لہٰذا عادت کے ایام میں نماز روزہ نہ کرو، عادت کے دن گذرنے کے بعد نماز روزہ شروع کردو کیونکہ اب تم پاک ہو''

تشریح

۱- اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مستحاضہ: پاک عورت کی طرح ہے، وہ عادت کے ایام کے علاوہ میں نماز پڑھے گی، روزے بھی رکھے گی، قرآن کی تلاوت بھی کرے گی اور اس سے صحبت کرنا بھی جائز ہے (مستحاضہ کے احکام اگلے باب میں آرہے ہیں)

۲- هَنَّاد نے یہ حدیث تین اساتذہ سے روایت کی ہے: وکیع، عبدۃ اور ابومعاویہ سے، ابومعاویہ تنہا کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو ہر نماز سے پہلے وضوء کرنے کا حکم بھی دیا تھا، باقی دو حضرات یہ مضمون بیان نہیں کرتے، اور صحیح بات یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی حُبیش کی حدیث میں وضوء والا مضمون محفوظ ہے۔ ہشام کے متعدد تلامذہ مثلاً: امام ابوحنیفہ، حماد بن سلمہ، ابوعوانہ، ابن سلیم اور ابوحمزہ اس کو بیان کرتے ہیں اور یہ سب ائمہ حدیث ہیں (زبدۃ شرح معانی الآثار ص:۸۲)

[-۹۲] باب فی المستحاضة

[-۱۲۷] حدثنا هَنَّادٌ، نا وَكِيعٌ وعَبدَةُ وأبو مُعَاوِيَةَ، عن هِشامِ بنِ عُروَةَ، عن أبيه، عن عائشة قالت: جَاءَ تْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أبي حُبَيْشٍ إِلَى النبيِّ صلى الله عليه وسلم فقالتْ: يارَسولَ الله! إِنِّي امْرَأَةٌ اسْتُحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ قَالَ: " لاَ، إِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ"

قَالَ أبو مُعَاوِيَةَ فى حديثِه: وقال: " تَوَضَّئِيْ لِكُلِّ صَلاَةٍ حَتّٰى يَجِئَ ذٰلِكَ الوَقْتُ"

وفي الباب: عن أُمِّ سَلَمَةَ، قَال أبو عيسىٰ: حديثُ عَائِشَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ من أهلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابعينَ، وَبه يَقولُ سُفيانُ الثوريُّ ومالكٌ وابنُ المباركِ والشافعيُّ: أَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ إِذَا جَاوَزَتْ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا اغْتَسَلَتْ وَتوضَّأَتْ لِكُلِّ صَلاَةٍ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صحابہ وتابعین میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے، اسی کے ثوری، مالک، ابن المبارک اور شافعی قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب مستحاضہ کا خون اس کے حیض کے ایام سے بڑھ جائے تو

وہ غسل کرے اور ہر نماز کے لئے نئی وضوء کرے (یہ مسئلہ اگلے باب میں آرہا ہے)

بابُ مَاجاءَ أنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلاَةٍ

مستحاضہ ہر نماز کے لئے نئی وضوء کرے

مستحاضہ کی طہارت کے سلسلہ میں تین رائیں ہیں: (۱) ائمہ اربعہ کے نزدیک حیض سے پاک ہونے پر غسل کرے گی پھر ہر فرض نماز کے لئے یا ہر فرض نماز کے وقت کے لئے نئی وضو کرے گی (۲) روزانہ تین غسل کرے گی اور دو نمازیں ایک غسل سے پڑھے گی یعنی ظہر آخر وقت میں اور عصر اول وقت میں۔ اسی طرح مغرب آخر وقت میں اور عشاء اول وقت میں اور ان کے درمیان وضوء کرے گی۔ اور فجر سے پہلے علحدہ غسل کرے گی۔ یہ قول ابراہیم نخعی، عبداللہ بن شداد اور منصور بن المعتمر رحمہم اللہ وغیرہ کا ہے (۳) مستحاضہ روزانہ پانچ غسل کرے گی اور ہر نماز نئے غسل سے پڑھے گی۔ یہ مجاہد اور سعید بن جبیر رحمہما اللہ کا قول ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں تین باب قائم کئے ہیں: پہلے باب میں پہلے فریق کی دلیل بیان کی ہے۔ اور وہ عدی بن ثابت کے دادا کی حدیث ہے جن کا نام معلوم نہیں۔ مگر وہ صحابی ہیں اس لئے جہالت مضر نہیں۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ابو الیقظان عثمان بن عُمیر: نہایت ضعیف راوی ہے۔ یہ راوی احادیث میں غت ربود کرتا تھا اور مدلّس اور غالی شیعہ بھی تھا۔ مگر یہ حدیث دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے۔ اور ہر حدیث میں اگرچہ کچھ نہ کچھ کلام ہے مگر سب مل کر حسن لغیرہ ہو جاتی ہیں اس لئے ان سے استدلال درست ہے۔ علاوہ ازیں گذشتہ باب میں حضرت فاطمہ بنت ابی حُبیش کی حدیث گذری ہے، اس میں ہر نماز کے لئے وضوء کرنے کا مضمون بھی ہے اور وہ حدیث صحیح ہے، اس لئے ائمہ اربعہ نے اس حدیث کو لیا ہے اور اس پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے۔

اور تین غسل والی روایت اگلے باب میں آرہی ہے۔ اور پانچ غسل والی روایت اس کے بعد تیسرے باب میں آرہی ہے۔ یہ روایات صحیح ہیں۔ مگر محکم الدلالۃ نہیں۔ علماء نے ان کو مستحاضہ کی مصلحت پر محمول کیا ہے یعنی یہ مستحاضہ کے لئے بطور علاج ہیں۔

پھر ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے کہ مستحاضہ نے فرض نماز کے لئے جو وضوء کی ہے اس سے قضاء نماز پڑھ سکتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اس وضوء سے صرف فرض نماز پڑھ سکتی ہے اور اس کے تابع جو سنن ونوافل ہیں ان کو پڑھ سکتی ہے۔ قضاء نماز کے لئے نئی وضوء شرط ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک وقت کے اندر مستحاضہ: فرض، قضاء، واجب سنن اور نوافل سب پڑھ سکتی ہے اور قرآن کی تلاوت بھی کر سکتی ہے ——— امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال ان حدیثوں سے ہے جن میں لکل صلاۃ آیا ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ ان حدیثوں میں

لام وقتیہ مانتے ہیں اور قرینہ وہ حدیث ہے جس میں عند كل صلاة یا لوقت كل صلاة آیا ہے، (لوقت كل صلاة: فاطمہ بنت ابی حُبیش کی حدیث کے ایک طریق میں آیا ہے دیکھیں : کتاب الآثار (۱:۱۹۱) باب غسل المستحاضة والحائض)

[۹۳-] باب ماجاء أن المستحاضة تتوضأ لكل صلوة

[۱۲۸-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا شريكٌ، عن أبي اليَقْظَانِ، عن عَدِيِّ بنِ ثَابِتٍ، عن أبيهِ، عن جَدِّهِ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، أنَّهُ قَالَ في الْمُسْتَحَاضَةِ: " تَدَعُ الصَّلَاةَ أيَّام أقْرَائِهَا الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيْضُ فِيْهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كلِّ صَلَاةٍ وَتَصُوْمُ وَتُصَلِّيْ"

حدثنا عليُّ بنُ حُجْرٍ، أنَا شَرِيْكٌ نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ. قَالَ أبو عيسى: هٰذا حديثٌ قَد تَفَرَّدَ به شَرِيكٌ عن أبي اليَقْظَانِ.

وسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عن هٰذا الحَدِيثِ، فقُلْتُ: عَدِيُّ بنُ ثَابِتٍ عن أبيهِ عن جَدِّهِ: جَدُّ عَدِيٍّ مَا اسْمُهُ؟ فَلَمْ يَعْرِف مُحَمَّدٌ اسْمَهُ. وَذَكَرْتُ لِمُحَمَّدٍ قَوْلَ يَحْيىَ بنِ مَعِينٍ: أنَّ اسْمَهُ دِيْنَارٌ، فَلَمْ يَعْبَأْ بِهِ.

وقال أحمدُ وإسحاقُ في الْمُسْتَحَاضَةِ: إنِ اغْتَسَلَتْ لِكُلِّ صَلَاةٍ: هُوَ أَحْوَطُ لَهَا، وَإِنْ تَوَضَّأَتْ لِكُلِّ صَلَاةٍ: أجزَأَهَا، وَإِنْ جَمَعَتْ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ أجزَأَهَا

ترجمہ: وہ حدیث جس میں یہ بات آئی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضوء کرے، عدی کے دادا کہتے ہیں: نبی ﷺ نے فرمایا: ''مستحاضہ اپنی عادت کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ پھر حیض سے پاک ہونے کا غسل کرے اور ہر نماز کے وقت نئی وضوء کرے، اور روزہ بھی رکھے اور نماز بھی پڑھے'' ـــــ یہ حدیث شریک سے علی بن حجر بھی روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: شریک ابوالیقظان سے روایت کرنے میں تنہا ہیں۔ اور میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے عدی کے دادا کا نام پوچھا تو وہ ان کے نام سے واقف نہیں تھے، اور میں نے ابن معین کا قول ذکر کیا کہ ان کے دادا کا نام دینار ہے تو امام بخاریؒ نے اس قول کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ امام احمد اور اسحاق بن راہویہ نے فرمایا: مستحاضہ اگر ہر نماز کے لئے غسل کرے تو زیادہ بہتر ہے اور ہر نماز کے لئے وضوء کرے تو جائز ہے اور ایک غسل سے دو نمازیں پڑھے تو یہ بھی جائز ہے۔

تشریح:

احناف کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں: مبتدأة، معتادہ اور متحیرة:

۱-مبتدأة: وہ مستحاضہ ہے جسے بالغ ہوتے ہی استحاضہ کی بیماری لاحق ہوگئی ہو، وہ ہر مہینہ اکثر مدت حیض اپنے کو

حائضہ شمار کرے گی، اور یہ مسلک حنفیہ کے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقل مدت حیض شمار ہوگا۔ مثلاً ایک عورت کو پہلی بار خون آیا اور مسلسل جاری رہا، دس دن پر یا پندرہ دن پر بند نہیں ہوا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک شروع کے دس دن حیض شمار ہونگے پھر بیس دن طہر کے پھر دس دن حیض کے پھر بیس دن طہر کے، اسی طرح ہوگا تا آنکہ اللہ تعالیٰ اس کو شفا دیں، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ابتدائے حیض میں پندرہ دن تک انتظار کرے گی، اگر پندرہ دن سے پہلے خون بند ہوجائے تو وہ سب حیض ہے اور اگر پندرہ دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو صرف ایک رات دن حیض شمار ہوگا۔ باقی چودہ دن کی نمازیں قضا کرے، کیونکہ وہ استحاضہ کا خون ہے، پھر ہر پندرہ دن کے بعد ایک رات دن نماز روزہ چھوڑ دے باقی چودہ دن پاک شمار ہوگی۔ اسی طرح یہ سلسلہ شفایابی تک چلتا رہے گا۔

۲- معتادہ: وہ مستحاضہ ہے جس کی بیماری لاحق ہونے سے پہلے عادت متعین تھی، وہ عادت کے ایام میں حائضہ ہوگی، باقی ایام میں پاک ہوگی، مثلاً ایک عورت کو ہر مہینے کی پانچ تاریخ کو حیض آتا تھا اور سات دن رہتا تھا، پھر اس کو استحاضہ کی بیماری لاحق ہوگئی تو وہ ہر مہینے کی پانچ تا بارہ تاریخ میں نماز روزہ چھوڑ دے گی۔ باقی ایام میں وہ پاک عورت کی طرح ہوگی۔

۳- متحیرۃ: کے معنی ہیں حیران۔ اور متحیرۃ: وہ مستحاضہ ہے جس کی یا تو عادت ہی نہیں بنی یا عادت بھول گئی۔ اول متحیرۃ بالعدد ہے اور ثانی متحیرۃ بالزمان۔ متحیرۃ کے مسائل بہت پیچیدہ ہیں (۱) ان کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب متحیرۃ کو حائضہ ہونے میں، پاک ہونے میں اور حیض شروع ہونے میں شک ہو تو وہ ہر نماز کے لئے وضوء کرے، اور اگر حائضہ ہونے میں، پاک ہونے میں اور حیض ختم ہونے میں شک ہو تو ہر نماز کے لئے غسل کرے۔

مثلاً متحیرۃ کو یقین ہو کہ اُسے مہینہ کے پہلے عشرہ میں سات دن حیض آتا تھا مگر وہ پانچ تاریخ کی دوپہر میں بارہ بجے شروع ہوتا تھا یا چھ کی دوپہر میں؟ اس میں شک ہے۔ لہٰذا ہر مہینہ کی پانچ تاریخ میں بارہ بجے کے بعد اس کو تین باتوں میں شک ہوگا، حیض میں، طہر میں اور حیض شروع ہونے میں اور یہ شک چھ کی دوپہر کے بارہ بجے تک رہے گا۔ پس وہ ابھی نماز بند نہیں کرے گی اور چوبیس گھنٹے تک ہر فرض نماز نئی وضوء سے پڑھے گی۔ پھر چھ کی دوپہر میں نماز بند کردے گی کیونکہ اب بالیقین حائضہ ہے۔ پھر یہ شک دوسری بار بارہ تاریخ کی دوپہر میں پیدا ہوگا اور تیرہ کی دوپہر تک رہے گا اور یہاں شک حائضہ ہونے میں، پاک ہونے میں اور حیض ختم ہونے میں ہوگا، لہٰذا بارہ کی دوپہر سے وہ نماز شروع کردے اور ہر نماز کے لئے غسل کرے، کیونکہ اب ہر لحہ احتمال ہے کہ وہ ابھی پاک ہوئی ہو، اور یہ عمل تیرہ کی دوپہر تک کرے گی پھر غسل کرنا ضروری نہیں صرف وضوکر کے نماز پڑھے گی۔

اور وہ متحیرۃ جس کی عادت بنی تھی مگر اس کو نہ تو زمانہ یاد رہا اور نہ وقت تو وہ تحری کرے یعنی سوچے اور اس کے

(۱) تفصیل کنزالدقائق کی شرح البحر الرائق میں ہے ۱۲

مطابق عمل کرے، اور جب حائضہ ہونے میں، پاک ہونے میں اور حیض شروع ہونے میں شک ہو تو ہر نماز کے لئے وضوء کرے، اور جب حیض، طہر اور حیض ختم ہونے میں شک ہو تو غسل کرے۔

اور اگر متحیرہ سوچنے کے بعد بھی کسی نتیجہ پر نہ پہنچے یعنی کوئی وقت متعین نہ کر سکے یا اس کی سرے سے عادت ہی نہ بنی ہو تو پھر امام احمد رحمہ اللہ اس کے حق میں حیض مثل کا اعتبار کرتے ہیں، یعنی اس کے خاندان کی عورتوں کو کن تاریخوں میں اور کتنے دن حیض آتا ہے اس کا اعتبار ہوگا۔ ان کی دلیل اگلے باب کی حدیث ہے جس میں نبی ﷺ نے حضرت حمنہ بنتِ جحش رضی اللہ عنہا کو چھ دن یا سات دن حیض فرض کرنے کا حکم دیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے یہ حیض مثل کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ حضرت حمنہ آپؐ کی سالی تھیں اور آپؐ ان کے خاندان کی عورتوں کے احوال سے واقف تھے۔ دیگر ائمہ حیض مثل کا اعتبار نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ حضرت حمنہ معتادہ تھیں اور ان کو چھ اور سات دن میں شک تھا، یا ان کو کبھی چھ اور کبھی سات دن حیض آتا تھا اس لئے نبی ﷺ نے ان کو تحری کرنے کا حکم دیا ہے کہ وہ سوچ کر ایک وقت متعین کر لیں خواہ وہ سات دن ہو خواہ چھ دن۔

مستحاضہ کی ایک قسم ممیزہ ہے۔ یعنی وہ عورت جو خون کے رنگوں کے ذریعہ حیض واستحاضہ کے درمیان فرق کر سکتی ہو۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک عادت کا اعتبار نہیں ہے صرف تمیز بالدم کا اعتبار ہے، اور احناف کے نزدیک صرف عادت کا اعتبار ہے۔ اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ دونوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ البتہ امام احمد رحمہ اللہ عادت کو مقدم رکھتے ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ تمیز بالدم کو، غرض ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز بالدم کا اعتبار ہے اور انھوں نے حیض کے چھ رنگ تجویز کئے ہیں: اسود (کالا) احمر (سرخ) اصفر (زرد) کدرۃ (مٹیالا) اخضر (سبز) اور تربی (مٹیالا) پھر ان میں اقوی اور اضعف تجویز کئے ہیں کہ فلاں رنگ اقوی ہے اور فلاں اضعف۔ اور یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب اقوی رنگ شروع ہو تو وہ حیض ہے اور جب اضعف آنے لگے تو حیض ختم ہو گیا۔ مثلاً کالا خون شروع ہوا پھر زرد آنے لگا یا سرخ شروع ہوا پھر مٹیالا آنے لگا تو حیض ختم ہو گیا۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت فاطمہ بنت ابی حُبیش کی حدیث ہے جو ابوداؤد وغیرہ میں ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: **إذا کان دمُ الحیض فإنه دمٌ أسود یُعْرَف، فإذا کان ذلك فأمسکی عن الصلاة**: حیض کا خون کالا ہوتا ہے بآسانی پہچانا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جب وہ خون آئے تو نماز سے رک جا۔ اس میں نبی ﷺ نے رنگ کا اعتبار کیا ہے۔ احناف کہتے ہیں: یہ حدیث متکلم فیہ ہے۔ امام ابوداؤد سنن میں فرماتے ہیں: ابن عدی نے یہ حدیث ایک مرتبہ کتاب سے بیان کی تب اس کو فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث بتایا۔ دوسری مرتبہ حافظہ سے بیان کی تو اس کو حضرت عائشہ کی حدیث بتایا۔ علاوہ ازیں اس میں اضطراب بھی ہے، علاء نے اس کو مرفوع روایت کیا ہے اور شعبہ نے موقوف (ابوداؤد ۱:۴۳ **باب من قال توضأ لکل صلاة** مزید تفصیل کے لئے معارف السنن دیکھیں)

اوراحناف کی دلیلیں یہ ہیں:

(۱) مدینہ کی عورتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے پاس ڈبیہ میں کرسف بھیجا کرتی تھیں وہ ہر رنگ دیکھ کر فرماتیں ابھی نماز پڑھنے میں جلدی نہ کرو جب تک چونے جیسی سفیدی نہ دیکھ لو، یہ حدیث بخاری (باب إقبال الحيض وإدباره) میں تعلیقاً اور موطا مالک (ص:۲۰،طهر الحائض) میں موصولاً مروی ہے۔

(۲) حضرت ام عطیہ کہتی ہیں: كنّالا نعُدُّ الكُدرَة و الصُّفرَةَ شيئًا: ہم مٹیالے اور زرد رنگ کو کچھ شمار نہیں کرتے تھے۔یعنی ان رنگوں کو حیض ہی سمجھتے تھے پاکی شمار نہیں کرتے تھے (بخاری حدیث ۳۲۶ باب الصفرة والكدرة) ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ حیض کے زمانہ میں جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہی ہے۔واللہ اعلم

بابٌ في الْمُسْتَحَاضَةِ أنها تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

مستحاضہ ایک غسل میں دو دو نمازیں جمع کرے

گذشتہ باب میں یہ روایت آئی ہے کہ مستحاضہ حیض کا زمانہ گذرنے کے بعد ایک غسل کرے گی پھر پاکی کے زمانہ میں وضوء کر کے نمازیں پڑھے گی۔وہی جمہور کا مسلک ہے، چاروں ائمہ اس پر متفق ہیں۔اب اس باب میں ایک دوسری روایت لا رہے ہیں جس میں مستحاضہ کو پاکی کے زمانہ میں تین غسل کرنے کی ہدایت دی گئی ہے۔یہ حضرت حمنہ بنت جحش رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔یہ نبی ﷺ کی سالی تھیں، حمنہ کی بہن ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو بھی استحاضہ کی بیماری تھی بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کو بھی یہ بیماری تھی، آپؐ نے حضرت حمنہ کو روزانہ تین غسل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔یہ طویل روایت ہے اس کا ترجمہ عبارت کے بعد آرہا ہے، جمہور کے نزدیک یہ غسل برائے علاج تھا، ٹھنڈے پانی سے رگوں میں خون سکڑتا ہے، مسئلہ شرعی کے طور پر یہ حکم نہیں تھا۔

[۹۴-] باب في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسلٍ واحدٍ

[۱۲۹-] حدثنا محمدُ بنُ بَشّارٍ، نا أبو عَامِرٍ العَقَدِيُّ، نا زُهَيْرُ بنُ مُحمدٍ، عن عبدِ اللهِ بنِ مُحمدِ بنِ عَقِيلٍ، عن إبراهيمَ بنِ مُحمدِ بنِ طَلْحَةَ، عن عَمِّهِ عِمْرَانَ بنِ طَلْحَةَ، عن أُمِّهِ حَمْنَةَ ابنةِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيْرَةً شَدِيْدَةً، فَأَتَيْتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَسْتَفْتِيْهِ وَأُخْبِرُهُ، فَوَجَدْتُهُ فِيْ بَيْتِ أُخْتِيْ زَيْنبَ بِنْتِ جَحْشٍ فقلتُ: يارسولَ الله! إِنِّيْ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيْرَةً شديدةً فَمَا تَأْمُرُنِيْ فِيهَا؟ فَقَدْ مَنَعَتْنِيْ الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ، قَالَ: " أَنْعَتُ لَكِ الكُرْسُفَ فَإِنَّهُ يُذْهِبُ الدَّمَ" قَالَتْ:

هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ: "فَتَلَجَّمِیْ" قَالتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ قَالَ: "فَاتَّخِذِیْ ثَوْبًا" قَالتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذٰلِكَ إِنَّمَا أَثُجُّ ثَجًّا فَقَالَ النبیُّ صلی اللہ علیه وسلم: "سَآمُرُكِ بِأَمْرَيْنِ أَيُّهُمَا صَنَعْتِ أَجْزَأَ عَنْكِ، فَإِنْ قَوِيْتِ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ" فَقَالَ: "إِنَّمَا هِیَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَتَحَيَّضِیْ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِیْ عِلْمِ اللّٰهِ، ثُمَّ اغْتَسِلِیْ فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكِ قَدْ طَهُرْتِ وَاسْتَنْقَأْتِ فَصَلِّیْ أَرْبَعَةً وَعِشْرِيْنَ لَيْلَةً أَوْ ثَلَاثَةً وَعِشْرِيْنَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُوْمِیْ وَصَلِّیْ فَإِنَّ ذٰلِكَ يُجْزِئُكِ وَكَذٰلِكِ فَافْعَلِیْ كَمَا تَحِيْضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهُرْنَ لِمِيْقَاتِ حَيْضِهِنَّ وَطُهْرِهِنَّ، فَإِنْ قَوِيْتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِیْ الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِیْ الْعَصْرَ ثُمَّ تَغْتَسِلِيْنَ حِيْنَ تَطْهُرِيْنَ وَتُصَلِّيْنَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جميعاً [فَافْعَلِیْ] ثم تُؤَخِّرِيْنَ المغربَ وتُعَجِّلِيْنَ العِشَاءَ ثُمَّ تَغْتَسِلِيْنَ وَتَجْمَعِيْنَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَافْعَلِیْ، وَتَغْتَسِلِيْنَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِّيْنَ وَكَذٰلِكِ فَافْعَلِیْ، وَصُوْمِیْ إِنْ قَوِيْتِ عَلَى ذٰلِكَ" فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: "وَهُوَ أَعْجَبُ الْأَمْرَيْنِ إِلَیَّ!"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وَرَوَاهُ عُبَيْدُ اللّٰهِ بنُ عَمْرٍو الرَّقِّیُّ وابنُ جُرَيْجٍ وشريكٌ عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مُحمدِ بنِ عقيلٍ عن إبراهيمَ بنِ مُحمدِ بنِ طَلْحَةَ، عن عَمِّهِ عِمرانَ عن أُمِّهِ حَمْنَةَ، إلَّا إنَّ ابنَ جُرَيْجٍ يقولُ: عُمَرُ بنُ طَلْحَةَ، والصَّحِيْحُ عِمْرَانُ بنُ طَلْحَةَ.

وَسَأَلْتُ محمداً عن هٰذا الحديثِ فقال: هُوَ حَدِيْثٌ حَسَنٌ، وهٰكذا قال أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ:[و] هو حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: (باب۹۴) مستحاضہ کے بارے میں یہ روایت آئی ہے کہ وہ ایک غسل میں دو نمازیں جمع کرے (یعنی جمع صوری کرے: غسل کرکے ظہر کی نماز آخر وقت میں پڑھے پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر وضوء کرکے عصر ادا کرے، اسی طرح مغرب اور عشاء پڑھے، اور فجر کے لئے علحدہ غسل کرے)

(حدیث ۱۲۹) زہیر بن محمد کی روایت ہے: حضرت حمنہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ مجھے بہت زیادہ بہت ہی زیادہ خون آتا تھا۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں مسئلہ دریافت کرنے کے لئے اور آپ کو اپنی صورتِ حال بتلانے کے لئے حاضر ہوئی، میں نے آپ کو اپنی بہن زینب کے گھر میں پایا۔ میں نے عرض کیا: مجھے بہت زیادہ بہت ہی زیادہ حیض آتا ہے، آپ مجھے اس سلسلہ میں کیا حکم دیتے ہیں؟ اس نے مجھے نہ روزہ کا رکھا ہے نہ نماز کا، آپ نے فرمایا: میں تمہیں روئی استعمال کرنے کا مشورہ دیتا ہوں، اس سے خون بند ہو جائے گا (روئی میں خون بند کرنے کی خاصیت ہے کٹے ہوئے پر روئی دبادی جائے تو خون بند ہو جاتا ہے، عورت روئی کی بتی اندام نہانی میں رکھے گی اس سے خون بند ہو جائے گا) حضرت حمنہ نے کہا: خون اس سے زیادہ ہے (یعنی اگر خون تھوڑا ہو تو روئی سے بند ہو سکتا ہے، خون کی

مقدار زیادہ ہوتو روئی اس کو نہیں روک سکتی) آپؐ نے فرمایا: تو لگام باندھ لو (یعنی روئی کی بتی رکھ کر لنگوٹ باندھ لو، اس سے خون رک جائے گا جیسے ڈاکٹر کٹے ہوئے پر روئی رکھ کر بانڈیز باندھتے ہیں) حضرت حمنہ نے کہا: وہ اس سے بھی زیادہ ہے، آپؐ نے فرمایا: تو کوئی کپڑا رکھ لو، (یعنی بتی چڑھا کر کوئی کپڑا دوہرا چوہرا کر کے رکھو پھر لنگوٹ کس کر باندھو، تو جسم کے خاص حصہ پر دباؤ پڑے گا اور خون کی آمد رکے گی) حضرت حمنہ نے کہا: وہ اس سے بھی زیادہ ہے، مجھے تو دھڑ دھڑ خون گرتا ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: میں تمہیں دو باتیں بتلاؤں گا جس پر بھی تم عمل کروگی تمہارے لئے کافی ہو جائے گا، اور اگر تم دونوں باتوں پر عمل کر سکو تو تم اپنا حال بہتر جانتی ہو۔ پھر آپؐ نے فرمایا: یہ شیطان کی ایڑ ہی ہے (یعنی یہ خون بیماری کا ہے حیض کا نہیں ہے اس لئے اس کے احکام علحدہ ہیں) پس تم ـــــ اللہ بہتر جانتے ہیں ـــــ چھ دن یا سات دن اپنے کو حائضہ سمجھو پھر غسل کرو پھر جب تم دیکھو کہ پاک وصاف ہوگئی تو چوبیس یا تیئیس رات دن نماز پڑھو، اور روزے رکھو، پس بیشک یہ بات تمہارے لئے کافی ہے اور اسی طرح کرتی رہو جس طرح عورتوں کو حیض آتا ہے اور جس طرح وہ پاک ہوتی ہیں اپنے حیض اور پاکی کی معینہ مدت پر۔ پس اگر تمہیں قدرت ہو کہ ظہر کو مؤخر کرو اور عصر کو جلدی پڑھو، پھر نہاؤ جب تم پاک ہوؤ، (یہ حیض سے پاک ہونے کا غسل ہے) اور ظہر اور عصر دونوں ہی پڑھو (تو ایسا کرو اور ان دو نمازوں کے لئے جو غسل کرنا ہے اس کا تذکرہ راوی نے چھوڑ دیا ہے وہ مقدر ہے) پھر مغرب کو مؤخر کرو اور عشاء کو مقدم کرو، پھر نہاؤ (یہ غسل دو نمازوں کو جمع کرنے کا ہے) اور دونوں نمازوں کے درمیان جمع کرو، تو ایسا کرو، اور صبح کے لئے نہاؤ اور نماز پڑھو، اور ایسا ہی کرتی رہو اور روزے رکھو اگر تم اس پر قادر ہو، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اور یہ دو باتوں میں سے مجھے زیادہ پسند ہے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے اس حدیث کو ابن عقیل سے اسی سند کے ساتھ عبید اللہ الرقی ابن جریج، اور شریک نے بھی روایت کیا ہے، البتہ ابن جریج عمر بن طلحہ کہتے ہیں اور صحیح نام عمران بن طلحہ ہے۔ اور میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ''یہ حدیث حسن ہے'' اور ایسا ہی امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا (اور) وہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے (یہ تکرار ہے)

تشریح:

۱- امام ترمذی رحمہ اللہ نے زہیر بن محمد کے تین متابع پیش کئے ہیں کیونکہ زہیر متکلم فیہ راوی ہیں، ان سے شامی راویوں کی روایتیں ناقابل اعتبار قرار دی گئی ہیں۔ اور یہ روایت ابو عامر عبد الملک بن عمر العقدی کی ہے اور یہ بصری راوی ہیں۔ اس لئے یہ روایت ٹھیک ہے پھر ان کے تین متابع بھی موجود ہیں، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر حسنٌ صحیحٌ کا حکم لگایا ہے پھر اپنی تائید میں امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ کا قول پیش کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے بھی اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے اور پہلے یہ بات بیان کی جاچکی ہے کہ امام ترمذیؒ کے زمانہ میں حدیث

صحیح کے لئے بعض محدثین لفظ حسن استعمال کرتے تھے، یہ اس کی پہلی مثال ہے۔امام بخاری رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کی یہی اصطلاح تھی، اور کتاب میں جو امام احمد کے قول کے ساتھ حسنٌ صحیحٌ جڑا ہوا ہے یہ کاتبوں کی مہربانی ہے، کیونکہ یہ دونوں اصطلاحیں امام ترمذی کے علاوہ کوئی جمع نہیں کرتا تھا، پس ھو سے پہلے واو رہ گیا ہے اور یہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا قول ہے اور مکرر آیا ہے اسی طرح ایک جگہ [فافعلی] کتابت سے رہ گیا ہے جو ہم نے بڑھایا ہے۔

۲-امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ بات تو صحیح ہے اس حدیث میں زہیر بن محمد نے کوئی گڑبڑ نہیں کی، مگر ان کے استاذ ابن عقیل ہیں جن کی یادداشت صحیح نہیں تھی، میرا خیال یہ ہے کہ اس حدیث میں ان کو وہم لاحق ہوا ہے، نبی ﷺ نے حمنہ رضی اللہ عنہا کو جو دو باتیں بتائی ہیں ان میں سے ایک کو انھوں نے چھوڑ دیا ہے، اور وہ روزانہ پانچ غسل کرنے کی بات ہے، اس کے اعتبار سے دوسری بات کو نبی ﷺ نے پسند فرمایا ہے اور یہ دو طریقے بتانے سے پہلے تمہید میں نبی ﷺ نے استحاضہ کا مسئلہ سمجھایا ہے کہ وہ حیض کا خون نہیں ہے اس لئے اس کے احکام مختلف ہیں، اب جبکہ حدیث میں سے پانچ غسل والی بات ختم ہوگئی تو بہت سے حضرات نے اس تمہید ہی کو پہلی بات قرار دے دیا، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ایسا ہی کیا ہے

نوٹ: جس راوی کو سوء حفظ کا عارضہ لاحق ہوتا ہے اس کی ہر روایت میں وہم نہیں ہوتا، کسی روایت میں گڑبڑ ہو جاتی ہے، اس لئے اس کی ہر روایت کو چوکنا ہو کر لینا چاہئے۔

۳-اور یہ جو فرمایا ہے کہ استحاضہ کا خون شیطان کی ایڑ ہی سے ہے یہ شریعت کی تعبیر ہے۔شریعت ہر ناز یبا بات کو شیطان کی طرف منسوب کرتی ہے اور ہر اچھی بات کو اللہ کی طرف منسوب کرتی ہے پس اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ یہ خون بیماری کی وجہ سے آتا ہے، تندرست عورت کو جو ماہواری آتی ہے یہ وہ خون نہیں ہے۔

۴-اور نبی ﷺ نے رات دن میں تین غسل اس لئے پسند فرمائے ہیں کہ اس میں مشقت کم ہے اس لئے اس پر پابندی سے عمل کیا جا سکتا ہے اور پانچ غسلوں میں اگرچہ فائدہ زیادہ ہے مگر دشواری بھی زیادہ ہے اس لئے اس پر پابندی مشکل ہوگی اور پابندی نہ کی گئی تو کچھ فائدہ نہ ہوگا، اس لئے بالکل فائدہ نہ ہو اس سے تھوڑا فائدہ اچھا ہے۔

۵-اور یہ بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ جمہور غسل کی ان روایتوں کو علاج پر محمول کرتے ہیں، مستحاضہ نہانے سے پہلے دیر تک ٹھنڈے پانی میں بیٹھی رہے گی اس سے خون کی رگیں سکڑیں گی اور خون کی آمد کا سلسلہ کمزور پڑے گا اس طرح اللہ تعالیٰ اس کو شفا عنایت فرمائیں گے۔

۶-امام طحاوی رحمہ اللہ نے روایات کو ناسخ و منسوخ قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے پہلے سہلہ بنت سہیل کو پانچ غسل کرنے کا حکم دیا تھا، پھر جب ان کو دشواری محسوس ہوئی تو آپ نے تین غسل کا حکم دیا۔اس سے معلوم ہوا کہ پانچ غسل والی روایت منسوخ ہے، اسی طرح جب آپ نے مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیا جیسا کہ گذشتہ

باب میں گذر چکا تو تین غسل کی روایت بھی منسوخ ہوگئی، اور آخری حکم صرف وضوء کا رہ گیا۔

مگر امام طحاوی رحمہ اللہ نے یہ بات سینہ ٹھوک کر نہیں کہی۔ انھوں نے تینوں قسم کی روایات کو مستحاضہ کی مختلف قسموں پر بھی محمول کیا ہے اور علاج والی بات بھی کہی ہے۔ اس لئے روایات کو ناسخ و منسوخ قرار دینا ٹھیک نہیں، علاج پر محمول کرنا بہتر ہے۔ واللہ اعلم

نوٹ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس باب میں مستحاضہ کے مسائل اور ائمہ کے اقوال بھی بیان کئے ہیں جو آگے آرہے ہیں۔

وَقَالَ أَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ: إِذَا كَانَتْ تَعْرِفُ حَيْضَهَا بِإِقْبَالِ الدَّمِ وَإِدْبَارِهِ، فَإِقْبَالُهُ أَنْ يَكُوْنَ أَسْوَدَ، وَإِدْبَارُهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِلَى الصُّفْرَةِ، فَالْحُكْمُ فِيهَا عَلَى حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ، وَإِنْ كَانَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوْفَةٌ قَبْلَ أَنْ تُسْتَحَاضَ: فَإِنَّهَا تَدَعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّيْ، وَإِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوْفَةٌ وَلَمْ تَعْرِفِ الْحَيْضَ بِإِقْبَالِ الدَّمِ وَإِدْبَارِهِ: فَالْحُكْمُ لَهَا عَلَى حَدِيثِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وقال الشافعيُّ: الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِ مَا رَأَتْ فَدَامَتْ عَلَى ذٰلِكَ فَإِنَّهَا تَدَعُ الصَّلَاةَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا، فَإِذَا طَهُرَتْ فِي خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا أَوْ قَبْلَ ذٰلِكَ: فَإِنَّهَا أَيَّامُ حَيْضٍ، فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا: فَإِنَّهَا تَقْضِيْ صَلَاةَ أَرْبَعَةَ عَشَرَ يَوْمًا، ثُمَّ تَدَعُ الصَّلَاةَ بَعْدَ ذٰلِكَ أَقَلَّ مَا يَحِيضُ النِّسَاءُ، وَهُوَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ.

ترجمہ: اور امام احمد اور امام اسحاق نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا: جبکہ وہ اپنے حیض کو پہچانتی ہو خون کے آنے اور بند ہونے سے (یعنی مستحاضہ ممیزہ ہو) پس اس کا حیض کا آنا یہ ہے کہ خون کالا ہو اور اس کا پیٹھ پھیرنا یہ ہے کہ خون زردی کی طرف بدل جائے، تو اس مستحاضہ کا حکم حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث کے مطابق ہوگا (یعنی وہ ہر نماز کے لئے وضوء کرے گی) اور اگر مستحاضہ کے حیض کے لئے جانے پہچانے ہوئے دن ہوں، استحاضہ کی بیماری لاحق ہونے سے پہلے (یعنی وہ معتادہ ہو) تو وہ اپنے حیض کے ایام میں نماز چھوڑ دے، پھر حیض سے پاک ہونے کا غسل کرے، اور ہر نماز کے لئے وضوء کرے اور نماز پڑھے (یہاں ان دونوں اماموں نے کسی حدیث کا حوالہ نہیں دیا حالانکہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث اسی صورت کے بارے میں ہے، وہ معتادہ تھیں ان کی روایت میں ہر کتاب میں یہ جملہ ہے: تَدَعُ الصلاۃَ أیامَ أقرائها وہ ممیزہ نہیں تھیں اور ابوداؤد کی جو روایت ہے: إنه دم أسود یُعرف وہ متکلم فیہ روایت ہے بلکہ منکر روایت ہے) اور جب مستحاضہ کو مسلسل خون آئے اور اس کے لئے جانے پہچانے دن نہ

ہوں اور وہ حیض کو پہچانتی بھی نہ ہو خون کے آنے اور پیٹھ پھیرنے کے ذریعہ (یعنی غیر معتادہ اور غیر ممیزہ ہو) تو اس کے لئے حکم حضرت حمنہ کی حدیث کے مطابق ہوگا (یعنی وہ روزانہ تین غسل کرے گی، اور حضرت حمنہ ہی کی حدیث سے امام احمد نے حیض مثل کی اعتباریت بھی ثابت کی ہے)

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا: مستحاضہ کو جب ابتداء ہی سے مسلسل خون آئے اور وہ اسی حال پر رہے تو وہ پندرہ دن تک نماز چھوڑے رہے گی پس اگر وہ پندرہ دن میں یا اس سے پہلے پاک ہو جائے تو وہ سب حیض کے دن شمار ہونگے۔ اور اگر پندرہ دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ چودہ دن کی نمازیں قضا کرے گی پھر اس کے بعد وہ نماز چھوڑ دے گی اقل مدتِ حیض تک اور وہ ایک رات دن ہے (امام شافعی رحمہ اللہ نے صرف مبتدأۃ کا حکم بیان کیا ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے)

قال أبو عيسىٰ: فَاخْتَلَفَ أَهلُ العلمِ في أَقَلِّ الحَيْضِ وَأَكْثَرِهِ:
فَقَالَ بَعْضُ أهلِ العلمِ: أَقَلُّ الحَيْضِ ثَلاَثٌ، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ، وهو قَولُ سفيانَ الثوريِّ وأهلِ الكوفةِ، وبه يَأْخُذُ ابنُ المباركِ، ورُوِيَ عنه خِلَافُ هٰذا.
وقال بَعضُ أهلِ العلمِ مِنهُمْ عَطَاءُ بنِ أبي رَبَاحٍ: أَقَلُّ الحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَأَكْثَرُه خَمْسَةَ عَشَرَ، وَهوقَولُ الْأَوْزَاعِيِّ ومالكٍ والشافعيِّ وأحمدَ وإسحاقَ وأبي عُبَيْدَةَ.

ترجمہ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: علماء نے حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت میں اختلاف کیا ہے، بعض علماء کے نزدیک اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن ہے۔ اور یہ ثوری اور کوفہ والوں کا قول ہے۔ اور ابن المبارک نے بھی اسی قول کو لیا ہے، اور ان سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (آپ کا دوسرا قول معلوم نہیں کیا ہے) اور بعض اہل علم نے جن میں حضرت عطاء شامل ہیں فرمایا کہ حیض کی اقل مدت ایک رات دن ہے اور اکثر مدت پندرہ دن ہے۔ اور اوزاعی، مالک، شافعی، احمد، اسحاق اور ابوعبیدۃ نے اسی قول کو لیا ہے (امام احمد اکثر مدتِ حیض میں امام شافعی کے ساتھ ہیں اور اقل مدت میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں، اور امام مالک کے نزدیک حیض کی اقل مدت کوئی نہیں اور اکثر مدت سترہ دن ہے)

تشریح: ائمہ ثلاثہ نے حیض کی اقل واکثر مدت میں عورتوں کی عادت کا اعتبار کیا ہے اور حضرت عطاء کے قول کو انھوں نے پیش نظر رکھا ہے اور ان کے دلائل میں جو حدیث ذکر کی جاتی ہے کہ تَمْكُثُ إحداكُنّ شَطْرَ دَهْرِها لا تُصَلِّی یہ حدیث بے اصل ہے۔ حافظ ابن حجر نے التلخیص الحبیر میں اس کی صراحت کی ہے۔ اور احناف کے مذہب کا مدار اس حدیث پر ہے: أقل الحيض ثلاث واكثره عشرٌ یہ حدیث چھ صحابہ سے مروی ہے اور ہر حدیث میں تھوڑا

بہت کلام ہے مگر مجموعہ حسن لغیرہ ہے اس لئے قابل استدلال ہے (تفصیل کے لئے نصب الرایہ اور کشف النقاب دیکھیں)

بابُ مَاجاءَ فی المستحاضَةِ أَنَّهَا تَغتَسِلُ عندَ كُلِّ صَلاَةٍ

مستحاضہ ہر فرض نماز سے پہلے غسل کرے

نبی ﷺ نے بعض مستحاضہ عورتوں کو ہر فرض نماز سے پہلے غسل کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ حکم بھی علاج کے لئے تھا، مسئلہ کے طور پر نہیں تھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس باب میں حضرت ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا کی حدیث پیش کی ہے۔ یہ بھی آپ کی سالی ہیں، انھوں نے عرض کیا کہ مجھے بہت زیادہ خون آتا ہے، میں پاک ہی نہیں ہوتی تو کیا میں نماز چھوڑے رہوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں وہ رگ ہی کا خون ہے۔ پس نہاؤ، پھر نماز پڑھو، چنانچہ ام حبیبہ ہر نماز سے پہلے نہاتی تھیں۔ ابن شہاب زہری نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے کہ نبی ﷺ نے ام حبیبہ کو ہر نماز سے پہلے نہانے کا حکم دیا تھا (اور حدیث میں جو نہانے کا حکم ہے وہ حیض سے پاکی کا غسل ہے) بلکہ وہ ایک ایسی بات تھی جسے ام حبیبہ خود کیا کرتی تھیں (یعنی نبی ﷺ نے ام حبیبہ سے تو ہر نماز سے پہلے نہانے کی بات نہیں فرمائی تھی مگر چونکہ اس سے پہلے ان کی بہن حضرت حمنہ کو نبی ﷺ نے جو دو باتیں بتائی تھیں ان میں سے پہلی بات پانچ غسل کی تھی، اور حضرت حمنہ نے اس پر عمل کیا تھا اور اس سے ان کو فائدہ ہوا تھا اس لئے ام حبیبہ نے بھی از خود یہ عمل شروع کردیا، وہ روزانہ پانچ غسل کرتی تھیں)

[۹۵-] باب ماجاء فی المستحاضة: أنها تغتسل عند كل صلاة

[۱۳۰-] حدثنا قُتَيْبَةُ، ثنا اللَّيْثُ، عن ابنِ شِهابٍ، عن عُروَةَ، عن عائشةَ أَنَّهَا قالتْ: اسْتَفْتَتْ أُمُّ حَبِيْبَةَ ابنةُ جَحْشٍ رَسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَتْ: إِنِّیْ أُسْتَحَاضُ فَلاَ أَطْهُرُ أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ فَقَالَ: " لاَ، إِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ فَاغْتَسِلِی ثُمَّ صَلِّیْ " فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاَةٍ. قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ اللَّيْثُ: لَمْ يَذْكُر ابنُ شِهَابٍ أَنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَمَرَ أُمَّ حَبِيبَةَ أَنْ تَغْتَسِلَ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ، وَلٰكِنَّهُ شَيْئٌ فَعَلَتْهُ هِيَ.

قال أبو عيسى: ويُرْوَى هذا الحديثُ عن الزُّهرِیِّ عن عَمْرَةَ عن عائشةَ قَالتْ: اسْتَفْتَتْ أُمُّ حبيبةَ بِنتُ جَحْشٍ.

وقَدْ قَالَ بَعْضُ أهلِ العلمِ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَغتَسِلُ عندَ كُلِّ صَلاَةٍ.

وَرَوَى الأَوْزَاعِیُّ عَنِ الزُّهْرِیِّ عن عُروةَ وعَمْرَةَ عن عائِشَةَ.

وضاحت: حضرت عائشہ کی یہ روایت امام زہری سے تین طرح سے مروی ہے: (۱) عن عروۃ عن عائشہ (۲) عن عمرۃ عن عائشہ (۳) اور امام اوزاعی دونوں کو جمع کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: عن عروۃ وعمرۃ عن عائشہ اور یہ تینوں سندیں صحیح ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے غسل کرے گی (یہ قول مجاہد اور سعید بن جبیر کی طرف منسوب ہے)

بابُ ماجاء في الحَائِضِ أَنَّهَا لاَ تَقْضِي الصَّلاَةَ

حائضہ پر نمازوں کی قضا واجب نہیں

حائضہ پر روزں کی قضا واجب ہے نمازوں کی قضا واجب نہیں، کیونکہ نمازوں میں تکرار ہے اس لئے ان کی قضا میں دشواری ہے۔ اور شریعت کا قاعدہ ہے: الحَرَجُ مدفوعٌ چنانچہ نمازوں کی قضا معاف ہے۔ اور یہ مسئلہ اجماعی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اور خوارج جو اختلاف کرتے تھے (ان کے نزدیک نمازوں کی بھی قضا واجب ہے) تو گمراہ فرقوں کا اختلاف اجماع پر اثر انداز نہیں ہوتا، جیسے بیس رکعت تراویح پر اجماع ہے، اور غیر مقلدین جو اختلاف کرتے ہیں اس کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ گمراہ فرقہ ہے۔

[۹٦-] باب ماجاء في الحائض: أنها لا تقضي الصلاة

[۱۳۱-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، عن أَيُّوْبَ، عن أبي قِلاَبَةَ، عن مُعَاذَةَ، أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائشةَ، قالتْ: أَتَقْضِيْ إِحْدَانَا صَلاَتَهَا أَيَّامَ مَحِيْضِهَا؟ فَقَالَتْ: أَحَرُوْرِيَّةٌ أَنْتِ! قَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيْضُ فَلاَ تُؤْمَرُ بِقَضَاءٍ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وقد رُوِيَ عن عائشةَ مِن غَيْرِ وَجْهٍ: أَنَّ الحَائِضَ لاَ تَقْضِي الصَّلاَةَ؛ وهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ الْفُقَهَاءِ، لااخْتِلاَفَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّوْمَ وَلاَ تَقْضِي الصَّلاَةَ.

ترجمہ: وہ روایت جو حائضہ کے بارے میں آئی ہے کہ وہ نماز کی قضاء نہیں کرے گی۔ معاذۃ کہتی ہیں: ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا (سوال کرنے والی خود معاذہ تھیں، مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن شیبہ میں اس کی صراحت ہے): کیا عورت پر ایام حیض کی نمازوں کی قضاء ہے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ''کیا تو حروری ہے؟!'' (خوارج کو حروری بھی کہتے تھے کیونکہ ان کا مرکز حروراء نامی گاؤں تھا) نبی ﷺ کے زمانہ میں ہم عورتوں کو حیض آتا تھا تو وہ نماز قضاء کرنے کا حکم نہیں دی جاتی تھیں۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: حضرت عائشہؓ سے یہ مضمون کہ حائضہ پر نمازوں کی قضاء نہیں متعدد طرق سے مروی ہے۔ اور تمام علماء کا یہی قول ہے ان کے درمیان اس

میں کہ حائضہ پر صرف روزں کی قضاء ہے نمازوں کی قضاء نہیں: کوئی اختلاف نہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فِی الجُنُبِ وَالحَائِضِ: أَنَّهُمَا لَایَقْرَآنِ الْقُرْآن

جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے

جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لئے قرآن کی کوئی مکمل آیت، یا اس کا کچھ حصہ ذکر و دعا اور تسبیح کے طور پر پڑھنا بالاجماع جائز ہے۔ اور تلاوت کے طور پر پڑھنے میں اختلاف ہے: (۱) امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک تلاوت مطلقاً جائز نہیں (۲) امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے (۳) امام مالک رحمہ اللہ چند آیات کی تلاوت کو جائز کہتے ہیں (۴) اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مکمل آیت کی تلاوت تو جائز نہیں، البتہ بعض آیت کی تلاوت جائز ہے اور اصح قول یہ ہے کہ طرفِ کلمہ یعنی کلمہ کا کچھ حصہ پڑھ سکتے ہیں۔ پورا کلمہ نہیں پڑھ سکتے۔

حدیث: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ''حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں''

تشریح: یہ حدیث ضعیف ہے، اسماعیل بن عیاش کے استاذ موسیٰ بن عقبہ حجازی ہیں، اور اسماعیل کی جو حدیثیں شامی اساتذہ سے مروی ہیں ان کو تو محدثین نے تسلیم کیا ہے، مگر حجازی اور عراقی اساتذہ سے جو حدیثیں مروی ہیں ان کو محدثین نے معتبر قرار نہیں دیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث آگے آرہی ہے وہ بھی ضعیف ہے، اس لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے ان حدیثوں کو نہیں لیا اور فرمایا کہ جنبی، حائضہ اور نفاس والی عورت کے لئے مطلقاً قرآن کی تلاوت جائز ہے۔ کیونکہ ممانعت کی کوئی روایت ثابت نہیں، مگر ائمہ اربعہ کے نزدیک حضرت علی کی حدیث کا ضعف قابل برداشت ہے یعنی وہ معمولی ضعیف ہے۔ اور ابن عمر کی حدیث بھی قابل استدلال ہے کیونکہ مغیرۃ بن عبدالرحمٰن اور ابو معشر: اسماعیل کے متابع ہیں، اور مغیرۃ کی حدیث دار قطنی (۱:۱۱۷) میں ہے۔ غرض ائمہ اربعہ کے نزدیک دونوں حدیثیں قابل استدلال ہیں۔ پھر جمہور نے ذکر و تسبیح اور دعا کو مستثنیٰ کیا ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ نے قلیل آیات کو اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے طرفِ کلمہ کو مستثنیٰ کیا ہے۔ کیونکہ ان پر تلاوت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

[۹۷-] باب ماجاء فی الجنب والحائض: أنهما لا يَقْرآنِ القرآنَ

[۱۳۲-] حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، والحَسَنُ بنُ عَرَفَةَ، قَالَا: نا إسماعيلُ بنُ عَيَّاشٍ، عن مُوسَى بنِ عُقْبَةَ، عن نافعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: " لَا تَقْرَأُ الحَائِضُ وَلَا الجُنُبُ شَيْئًا مِنَ القُرْآنِ"

وفي الباب: عن عليٍّ؛ قال أبوعيسى: حديثُ ابنِ عُمَرَ لاَ نَعرِفُهُ إلاَّ مِن حَديثِ إسماعيلَ بنِ عَيَّاشٍ، عن مُوسَى بنِ عُقْبَةَ، عن نَافِعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: لاَ يَقرأُ الْجُنبُ وَلاَ الحَائِضُ.

وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَالتَّابعين ومَنْ بَعْدَهُمْ مِثْلُ: سُفيانَ الثَّوْرِيِّ، وابنِ المباركِ، والشَّافعيِّ وأحمدَ وإسحاق، قَالُوْا: لاَ تَقرأُ الْحَائِضُ وَلاَ الْجُنبُ مِنَ الْقُرآنِ شَيْئًا، إلاَّ طَرَفَ الآيَةِ وَالْحَرْفَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ، وَرَخَّصُوْا لِلْجُنُبِ وَالحَائِضِ فى التَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ.

قال: وسمِعتُ محمدَ بنَ إسماعيلَ يقولُ: إنَّ إسماعيلَ بنَ عَيَّاشٍ يَروِى عَن أهلِ الحِجَازِ وَأَهْلِ العِرَاقِ أَحَادِيْثَ مَنَاكِيْرَ، كَأَنَّهُ ضَعَّفَ رِوَايَتَهُ عَنهُمْ فِيمَا يَتفَرَّدُ بِه، وقَالَ: إنَّمَا حَديثُ إسماعيلَ بنِ عَيَّاشٍ عن أهلِ الشَّامِ.

وقَالَ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ: إسماعِيلُ بنُ عَيَّاشٍ أَصْلَحُ مِن بَقِيَّةَ، ولِبَقِيَّةَ أَحَادِيْثُ مَنَاكِيْرُ مِنَ الثِّقَاتِ؛ قال أبو عيسى: حَدَّثَني بِذٰلِكَ أحمدُ بنُ الحَسَنِ، قَالَ سَمِعْتُ أحمدَ بنَ حَنبلٍ يَقولُ بِذٰلِكَ.

ترجمہ: جس حدیث میں یہ بات آئی ہے کہ جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ کریں۔امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ابن عمرؓ کی حدیث کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش کی روایت سے جانتے ہیں، وہ موسیٰ بن عقبہ سے، وہ نافع سے، وہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے، وہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ کریں (مگر صحیح بات یہ ہے کہ اسماعیل اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ مغیرۃ اورابومعشر متابع ہیں) اور صحابہ، تابعین اور بعد کے اکثر اہل علم جیسے: سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہ قول ہے، وہ کہتے ہیں: جنبی اور حائضہ قرآن کی تلاوت نہ کریں، ہاں طرفِ آیت، یا حرف یا اس کے مانند مستثنیٰ ہے اور انھوں نے جنبی اور حائضہ کو تسبیح وتہلیل کی اجازت دی ہے، اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اسماعیل بن عیاش: حجازی اور عراقی اساتذہ سے منکر یعنی نہایت ضعیف روایتیں بیان کرتے ہیں، گویا آپ نے اسماعیل کی ان حدیثوں کو ضعیف قرار دیا جو حجازی اور عراقی اساتذہ سے مروی ہیں اور جن کی روایت میں وہ متفرد ہیں۔اور امام بخاریؒ نے فرمایا: اسماعیل کی شامی اساتذہ ہی سے حدیثیں معتبر ہیں۔اور امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: اسماعیل روایت میں بقیہ سے اچھے ہیں، اور بقیہ ثقہ راویوں سے منکر روایتیں بیان کرتا ہے (بقیہ کا تذکرہ باب ۷۰ میں گذر چکا ہے) امام ترمذی رحمہ اللہ کو امام احمد کا یہ قول احمد بن الحسن کے واسطہ سے پہنچا ہے۔

تشریح: لاَ تَقرأ: فعل مضارع منفی بھی ہوسکتا ہے اور فعل نہی بھی۔اگر فعل مضارع منفی ہے تو ضمہ کے ساتھ ملائیں

گے، اور اگر فعل نہی پڑھیں تو مجزوم ہوگا۔ پھر جب آگے ملائیں گے تو کسرہ دیں گے۔ اور فعل نہی تو انشاء ہے اور فعل مضارع منفی کی صورت میں جملہ خبریہ ہوگا اور انشاء کو متضمن ہوگا کیونکہ اخبار انشاء کو متضمن ہوتے ہیں۔ جیسے حدیث: لا إیمان لمن لا أمانة له: خبر ہے اور انشاء کو متضمن ہے، یعنی اس میں امانت داری اختیار کرنے کا حکم ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی مُبَاشَرَةِ الحَائِضِ

حائضہ کو ساتھ لٹانے کا مسئلہ

بَشَرَة: کے معنی ہیں کھال۔ اور مباشرت باب مفاعلہ ہے، عربی میں اس کے معنی ہیں بدن کا بدن سے لگنا۔ اور اردو میں اس کے معنی ہیں صحبت کرنا۔ جیسے شہوت کے عربی معنی ہیں: دل میں گدگدی پیدا ہونا، میلان ہونا اور اردو معنی ہیں: عضو کا انتشار۔ ایسی جگہوں میں طلبہ کو خیال رکھنا چاہئے، اردو معنی ذہن میں نہ آجائیں۔

حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: جب مجھے حیض آتا تھا تو نبی ﷺ مجھے لنگی باندھنے کا حکم دیتے پھر آپ مجھے اپنے ساتھ لٹاتے تھے۔

تشریح: نبی ﷺ کا یہ عمل گاہ بگاہ کا تھا اور بیانِ جواز کے لئے تھا۔ ورنہ ازواج کا عام معمول یہ تھا کہ وہ ماہواری کے دنوں میں علحدہ لیٹتی تھیں۔ ابوداؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے: كنتُ إذا حِضتُ نزلتُ عن المِثَال (: السرير) على الحصير، فلم نَقْرَبْ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، ولم نَدْنُ منه حتى نطهر: جب مجھے ماہواری آتی تھی تو میں چارپائی سے چٹائی پر اتر جاتی تھی، پس جب تک ہم پاک نہیں ہوتی تھیں نبی ﷺ سے نہ نزدیک ہوتی تھیں نہ قریب (جامع الاصول حدیث ۵۳۹۵) اور باب میں جو روایت ہے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ رات میں میاں بیوی بغیر کپڑوں کے لیٹے ہیں اور بیوی کو ایام شروع ہوگئے تو نبی ﷺ حکم دیتے تھے کہ بیوی حیض کے زمانہ میں جو کپڑے باندھتی ہے وہ کپڑے اور لنگی باندھ لے (یا پائجامہ پہن لے) اور آپؐ کے ساتھ لیٹ جائے۔ نبی ﷺ کا یہ فعل بیانِ جواز کے لئے تھا، اور انبیاء جو کام اس مقصد کے لئے کرتے ہیں وہ ان کے حق میں مکروہ نہیں ہوتے بلکہ ان کے لئے ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ پس یہ سنت نہیں۔ پس لوگوں کو خاص طور پر نوجوانوں کو ایامِ حیض میں بیویوں سے علحدہ سونا چاہئے، تاکہ وہ گناہ میں مبتلا نہ ہوں۔

[۹۸-] باب ماجاء فی مباشرةِ الحائض

[۱۳۳-] حدثنا بُنْدَارٌ، ثنا عَبدُ الرَّحمٰنِ بنُ مَهدِیٍّ، عن سُفیانَ، عن مَنْصُوْرٍ، عن إبراهیمَ، عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ قالتْ: كَانَ رَسولُ الله صلى الله علیه وسلم إِذَا حِضْتُ یَأْمُرُنِی أَنْ أَتَزِرَ، ثُمَّ

يُبَاشِرُنِي.

وفي الباب: عن أمِّ سلمةَ ومَيمونةَ؛ قال أبو عيسى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وَهُو قَولُ غَيْرِ واحِدٍ من أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ، وبه يَقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

فائدہ:امام ترمذی رحمہ اللہ کے استاذ بُندار ہیں۔ یہ محمد بن بشار کا لقب ہے۔اور یہ لفظ شاید ''بنڈل'' کی عربی ہے۔ محمد بن بشار بہت بڑے محدث تھے ان کے علاقہ کے محدثین کی تمام حدیثیں ان کے پاس جمع تھیں، یعنی وہ حدیثوں کے اسٹاکسٹ تھے اس لئے ان کا یہ لقب مشہور ہو گیا تھا۔

بابُ مَاجاءَ في مُؤاكَلَةِ الجُنُبِ وَالحَائِضِ وسُؤْرِهِمَا

جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانا پینا جائز ہے اور ان کا بچا ہوا پاک ہے

جنبی اور حائضہ کو جو جنابت لاحق ہوتی ہے وہ حکمی نجاست ہے، حقیقی نہیں۔ اس لئے ان کے ساتھ کھانا پینا جائز ہے اور ان کا بچا ہوا بھی پاک ہے، البتہ اگر جنبی عورت مرد کی عدم موجودگی میں برتن میں ہاتھ ڈال کر غسل کرے تو بچا ہوا پانی مرد استعمال کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جس کی تفصیل (باب ۴۶ و ۴۷) میں گذر چکی ہے۔

[۹۹-] باب ماجاء في مُؤاكلةِ الجنب والحائض وسؤرهما

[۱۳۴-] حدثنا عَبَّاسُ العَنْبَرِيُّ، ومُحمدُ بنُ عَبدِ الاَعْلٰى، قالا: نا عبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، نا مُعاوِيَةُ بنُ صَالحٍ، عن العَلاءِ بنِ الحَارِثِ، عن حَرَامِ بنِ مُعَاوِيَةَ، عن عَمِّهِ عبدِ اللهِ بنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم عَنْ مُؤاكَلَةِ الحَائِضِ، فَقَالَ: " وَاكِلْهَا"

وفي الباب: عن عائشةَ وأنسٍ؛ قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللهِ بنِ سَعْدٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ.

وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ أَهْلِ العِلْمِ: لَمْ يَرَوْا بِمُؤاكَلَةِ الحَائِضِ بَأْسًا؛ وَاخْتَلَفُوْا فِيْ فَضْلِ وَضُوْءِ هَا، فَرَخَّصَ فى ذٰلِكَ بَعْضُهُمْ وَكَرِهَ بَعْضُهُمْ فَضْلَ طَهُوْرِهَا.

ترجمہ: عبداللہ بن سعد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے نبی ﷺ سے حائضہ کے ساتھ کھانے کے بارے میں پوچھا آپؐ نے فرمایا: ''تو اس کو اپنے ساتھ کھلا'' امام ترمذی رحمہ اللہ کہتے ہیں: یہ تمام علماء کا قول ہے وہ حائضہ کے ساتھ کھانے میں کچھ حرج نہیں سمجھتے۔ اور علماء نے جنبی عورت کے طہارت سے بچے ہوئے پانی میں اختلاف کیا ہے۔ بعض اس کو استعمال کرنے کی اجازت دیتے ہیں اور بعض منع کرتے ہیں (اور لفظ مؤاکلة: واو اور ہمزہ دونوں کے

ساتھ صحیح ہے، لیکن حدیث میں وَاکِلُها آیا ہے۔ آکِلُها نہیں آیا، اس لئے واو کے ساتھ بہتر ہے اور جنبی کا تذکرہ حدیث میں نہیں ہے اس کو حائضہ پر قیاس کریں گے)

بابُ مَاجَاءَ فی الحائِضِ تتَناوَلُ الشَّیْئَ مِنَ الْمَسْجِدِ

حائضہ ہاتھ لمبا کر کے مسجد میں سے کوئی چیز لے سکتی ہے

جنبی اور حائضہ کے لئے مسجد میں داخل ہونا تو جائز نہیں، مگر وہ باہر رہ کر مسجد میں سے کوئی چیز لیں تو یہ جائز ہے، عرف میں یہ مسجد میں داخل ہونا نہیں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ نے مجھ سے مسجد کے اندر سے چھوٹی چٹائی اٹھا کر دینے کے لئے فرمایا۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں حائضہ ہوں، آپ نے فرمایا: ''تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے'' یعنی باہر رہ کر تم چٹائی اٹھا سکتی ہو۔

[۱۰۰-] باب ماجاء فی الحائض تتناول الشیئَ من المسجد

[۱۳۵-] حدثنا قُتَیْبَةُ، نا عُبَیْدَةُ بنُ حُمَیْدٍ، عن الأعْمَشِ، عن ثَابتِ بن عُبَیْدٍ، عن القَاسِمِ بنِ مُحمدٍ، قال: قالتْ عائشةُ: قَالَ لِی رسولُ الله صلی الله علیه وسلم: '' نَاوِلِینِی الخُمرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ'' قَالَتْ: قُلتُ: إنِّی حَائِضٌ، قَالَ: '' إنَّ حَیْضَتَكِ لَیْسَتْ فِیْ یَدِكِ''

وفی الباب: عن ابنِ عُمَرَ وأبی هُریرةَ؛ قال أبو عیسی: حدیثُ عائشةَ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وَهُوَ قَوْلُ عَامَّةِ أَهْلِ العِلْمِ لاَ نَعْلَمُ بَیْنَهُمْ اخْتِلاَفًا فی ذٰلِكَ: بِأَنْ لاَ بَأْسَ أَنْ تَتَنَاوَلَ الحَائِضُ شَیْئًا مِنَ الْمَسْجِدِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ مسئلہ اجماعی ہے اس بات میں کہ حائضہ مسجد میں سے کوئی چیز اٹھائے: کسی کا اختلاف نہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فی کَرَاهِیَةِ إتْیَانِ الْحَائِضِ

حائضہ سے صحبت کرنا حرام ہے

یہ مسئلہ بھی اجماعی ہے اور اس کی حرمت سورۃ البقرہ (آیت ۲۲۲) میں مصرح ہے۔ اور باب میں کراہیت کے معنی حرمت کے ہیں۔ متقدمین یہ لفظ بمعنی حرمت استعمال کرتے ہیں۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: ''جس نے حائضہ سے صحبت کی، یا بیوی کی پچھلی راہ میں اپنی ضرورت پوری کی یا

کاہن یعنی غیب کی باتیں بتانے والے کے پاس گیا اور اس سے غیب کی باتیں پوچھیں تو اس نے اس دین کا (عملی) انکار کردیا جو محمد (ﷺ) پر اتارا گیا ہے"

تشریح: خوارج اور معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ اسلام سے نکل جاتا ہے، پھر خوارج اس کو کافر کہتے ہیں اور معتزلہ کفر واسلام کے درمیان ایک منزلہ میں رکھتے ہیں اور اہل السنۃ کے نزدیک وہ اسلام سے نہیں نکلتا۔ باب کی حدیث سے خوارج ومعتزلہ استدلال کرتے ہیں اس لئے جمہور نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔ مثلاً:

(۱) یہ حدیث ضعیف ہے اس کو صرف حکیم اَثرم روایت کرتا ہے جو اچھا راوی نہیں۔ اور ابوتمیمہ طریف بن مجالد کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع معلوم نہیں۔ یہ بات امام بخاریؒ نے التاریخ الصغیر میں کہی ہے (تہذیب ۵:۱۳) اور ضعیف روایت سے عقائد کے باب میں استدلال درست نہیں۔

(۲) یہ تغلیظ ووعید کی حدیث ہے۔ اس میں ناقص کو کامل فرض کرکے گفتگو کی گئی ہے، زجر وتوبیخ کے وقت ایسا کیا جاتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حائضہ سے صحبت کرنے کی صورت میں صدقہ کا حکم دیا ہے، اگر یہ حقیقۃً کفر ہوتا تو تجدید ایمان کا حکم دیا جاتا، صدقہ کا حکم نہ دیا جاتا۔

(۳) حدیث میں کَفَرَ سے مراد کفر عملی ہے کفر اعتقادی نہیں، کفر اعتقادی ارتداد کا نام ہے اور کفر عملی کبیرہ گناہ ہوتا ہے جس سے توبہ لازم ہے۔

[۱۰۱-] باب ماجاء فی کراهیة إتیانِ الحائض

[۱۳۶-] حدثنا بُنْدَارٌ، نا يَحْيَى بنُ سَعِيْدٍ، وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، وَبَهْزُ بْنُ أَسَدٍ، قَالُوا: نا حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ، عن حَكِيْمٍ الأَثْرَمِ، عن أبی تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِيِّ، عن أبی هريرةَ، عن النبیِّ صلی الله علیه وسلم قَالَ: " مَن أَتَی حَائِضًا، أو امْرَأَةً فی دُبُرِهَا، أو كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَی مُحمدٍ"

قال أبو عيسى: لاَنَعْرِفُ هٰذا الحديثَ إِلَّا مِن حَدِيْثِ حَكِيْمٍ الأَثْرَمِ، عن أبی تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِيِّ، عن أبی هريرةَ.

وإِنَّمَا مَعنَی هٰذا عند أهلِ العلمِ عَلَی التَّغْلِيْظِ، وقد رُوِیَ عن النبیِّ صلی الله علیه وسلم قَالَ: " مَنْ أَتَی حَائِضًا فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِيْنَارٍ" فَلَوْ كَانَ إِتْيَانُ الحَائِضِ كُفرًا لَمْ يُؤْمَرْ فِيْهِ بِالْكَفَّارَةِ.

وَضَعَّفَ مُحمدٌ هٰذا الحديثَ مِنْ قِبَلِ إِسْنَادِهِ؛ وأَبُو تَمِيْمَةَ الهُجَيْمِيُّ: اسْمُهُ طَرِيْفُ بنُ مُجَالِدٍ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ہم اس حدیث کو حکیم اثرم کی سند ہی سے جانتے ہیں۔ اور علماء کے نزدیک اس حدیث کے معنی زجر و توبیخ ہیں۔ کیونکہ نبی ﷺ سے یہ حدیث مروی ہے کہ ''جو شخص حائضہ سے صحبت کرے وہ ایک دینار خیرات کرے'' اگر حائضہ سے صحبت کرنا حقیقۃً کفر ہوتا تو اس کو صدقہ کا حکم نہ دیا جاتا، اور امام بخاریؒ نے اِس حدیث کی تضعیف کی ہے سند کی جانب سے، اور ابوتمیمہ کا نام طریف بن مجالد ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی الکَفَّارَةِ فی ذٰلِكَ

حالتِ حیض میں صحبت کرنے کا کفارہ

حدیث (۱۳۷): حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نبی ﷺ کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ''جو شخص حائضہ بیوی سے صحبت کرے وہ نصف دینار صدقہ کرے'' ـــــ اور حدیث (۱۳۸) میں ہے کہ ''اگر بیوی سے اس زمانہ میں صحبت کی ہے جب اُسے سرخ خون آرہا ہے تو ایک دینار صدقہ کرے، اور زرد خون آرہا ہے تو نصف دینار صدقہ کرے''

تشریح: امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ رحمہما اللہ کے نزدیک حائضہ بیوی سے صحبت کرنا حرام ہے اور توبہ کی قبولیت کے لئے صدقہ شرط ہے اس طرح جس طرح حدیث میں آیا ہے۔ اور جمہور کہتے ہیں کہ باب کی دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، ان سے شرطیت ثابت نہیں ہوسکتی، کیونکہ شرط کا درجہ فرض کا درجہ ہے۔ پہلی حدیث خصیف بن عبدالرحمٰن الجزری کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہ راوی صدوق مگر سیّئ الحفظ ہے اور حدیث میں غت ربود بھی کرتا ہے، نیز اس پر مرجئہ ہونے کا الزام بھی ہے (تقریب ص:۱۹۳) اور دوسری حدیث عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے۔ ابن عیینہ، ابن مہدی، یحییٰ قطان، امام احمد، ابن عدی اور ایوب سختیانی رحمہم اللہ نے اس پر جرح کی ہے (تہذیب ۶:۳۷۷) البتہ جمہور کے نزدیک صدقہ مستحب ہے اگر حیض کے ابتدائی ایام میں صحبت کی ہے تو ایک دینار اور آخری ایام میں صحبت کی ہے تو نصف دینار صدقہ کرنا چاہئے۔ استحباب کے ثبوت کے لئے ضعیف حدیث بھی کافی ہے۔

کفارہ کی حکمت: کفارہ زاجر (جھڑکنے والا) ہوتا ہے۔ آئندہ گناہ سے بچاتا ہے نیز توبہ میں بھی معاون ہوتا ہے، کیونکہ صدقہ: اللہ کی ناراضگی کو ہلکا کرتا ہے، پس اگر کسی سے یہ گناہ ہوجائے تو اس کو صدقہ کرکے توبہ کرنی چاہئے ان شاء اللہ اس کا گناہ معاف ہوجائے گا۔

[۱۰۲-] باب ماجاء فی الکفارة فی ذلك

[۱۳۷-] حدثنا عَلِیُّ بنُ حُجْرٍ، نا شَرِیْكٌ، عن خُصَیْفٍ، عن مِقْسَمٍ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم فِی الرَّجُلِ یَقَعُ عَلَی امْرَأَتِهِ وَهِیَ حَائِضٌ، قَالَ: '' یَتَصَدَّقُ

بِنِصْفِ دِيْنَارٍ"

[۱۳۸-] حدثنا الحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ، نا الفَضْلُ بنُ مُوسَى، عن أبي حَمْزَةَ السُّكَّرِيِّ، عن عَبدِ الكَرِيمِ، عن مِقْسَمٍ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ:" إِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فَدِيْنَارٌ، وَإِنْ كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَنِصْفُ دِيْنَارٍ"

قال أبو عيسى: حديثُ الكَفَّارَةِ فِيْ إِتْيَانِ الحَائِضِ قَدْ رُوِيَ عَنِ ابنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوْفًا ومَرْفُوْعًا، وهُوَ قَوْلُ بَعْضِ أهلِ العلمِ، وبه يَقُوْلُ أحمدُ وإسحاقُ.

وَقَالَ ابنُ المباركَ: يَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ، وَلاَ كَفَّارَةَ عَلَيْهِ، وقَد رُوِيَ مِثْلُ قَوْلِ ابنِ المباركِ عن بعضِ التابعينَ، مِنهم: سعيدُ بنُ جُبَيْرٍ، وإبراهيمُ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طرح مروی ہے۔ اور بعض علماء کا یہی قول ہے۔ اسی کے احمد اور اسحاق قائل ہیں (یعنی ان کے نزدیک کفارہ واجب ہے) اور ابن المبارک فرماتے ہیں: اس پر توبہ ضروری ہے کفارہ ضروری نہیں۔ اور بعض تابعین کا قول ابن المبارک کے قول کے مانند ہے ان میں سے سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی ہیں۔

باب ماجاء في غَسل دم الحيض من الثوب

حیض سے کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

حدیث: حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے نبی ﷺ سے پوچھا: اگر کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو کیا حکم ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''پہلے کپڑے کو رگڑ دو، پھر بھگو کر انگلیوں سے ملو پھر اس پر پانی ڈالو، پھر اس میں نماز پڑھو''

تشریح: یہ حدیث بخاری میں بھی ہے (حدیث ۳۰۷ باب غسل المحیض) اس میں لفظ نَضح ہے اور یہاں رَش۔ دونوں کے معنی پانی ریڑھنا ہیں، معلوم ہوا کہ ان دونوں لفظوں کا استعمال دھونے کے معنی میں بھی عام ہے۔ لڑکے کے پیشاب میں بھی یہی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اس لئے حنفیہ نے وہاں بھی غَسل کے معنی لئے ہیں۔ اور حتّ کے معنی ہیں: رگڑنا، کھرچنا اور قرص کے معنی ہیں: انگلیوں کے سروں سے ملنا۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو خوب اہتمام سے اس کو دھوڈالو، کپڑا پاک ہو جائے گا۔

امام ترمذی نے اس باب میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر نمازی کے بدن پر یا کپڑے پر ناپاکی لگی ہوئی ہو اور اس حال میں نماز پڑھ لی جائے تو اس کی کتنی مقدار معاف ہے؟ تمام ائمہ متفق ہیں کہ اگر نمازی کو نجاست کا علم ہے تو

اُسے نجاست دور کر کے نماز پڑھنی چاہئے۔ اور اگر علم نہیں تھا یا کسی مجبوری میں اس حال میں نماز پڑھ لی گئی تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ذرا بھی نجاست معاف نہیں، نماز کا اعادہ واجب ہے، امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام شافعیؒ نے مسئلہ میں بہت سختی برتی ہے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ خواہ کتنی ہی ناپاکی ہو معاف ہے نماز کا اعادہ ضروری نہیں ـــــ مگر امام ترمذیؒ نے امام احمد کا مذہب صحیح بیان نہیں کیا۔ ان کے مذہب میں تفصیل ہے کہ اگر آدمی نے نماز کے بعد کپڑے پر یا بدن پر ناپاکی دیکھی اور وہ یقین سے نہیں جانتا کہ نماز پڑھتے وقت اس کے کپڑے پر یا بدن پر ناپاکی تھی تو اس کی نماز ہوگئی، خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اور اگر یقین ہے کہ نماز ناپاکی کے ساتھ پڑھی گئی ہے تو قلیل نجاست معاف ہے کثیر معاف نہیں، اور قلیل وکثیر کی مقدار میں ان کے یہاں متعدد اقوال ہیں: (۱) ہتھیلی کے بقدر قلیل ہے اس سے زیادہ کثیر (۲) بالشت بھر کثیر ہے اس سے کم قلیل۔ (۳) اس کی تعیین رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دی گئی ہے ـــــ اور حنفیہ کے نزدیک درہم سے کم معاف ہے یعنی نماز بلا کراہیت درست ہے اور اگر ناپاکی ٹھیک درہم کے بقدر تھی اور نماز پڑھی تو کراہیت تحریمی کے ساتھ نماز درست ہوگئی۔ وقت کے اندر اس نماز کا اعادہ واجب ہے اور وقت گذر جانے کے بعد اعادہ مستحب ہے۔ اور اگر نجاست درہم سے زیادہ تھی تو نماز نہیں ہوئی، اس کا اعادہ واجب ہے۔

یہ مسئلہ اجتہادی ہے، اس بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ اور قدر درہم والی حدیث موضوع ہے (کشف الخفاء حدیث ۱۳۳۰) اور حنفیہ نے یہ مسئلہ محلِ استنجاء سے لیا ہے، پتھر سے استنجاء کرنے کی صورت میں ناپاکی مقعد پر باقی رہ جاتی ہے اور وہ معاف ہے اور مقعد درہم کے بقدر ہے، لہٰذا وہ ناپاکی جو درہم کے بقدر یا اس سے کم ہو معاف ہے۔
(البحر الرائق ۱: ۲۲۸)

[۱۰۳-] باب ماجاء فی غَسلِ دمِ الحیض من الثوب

[۱۳۹-] حدثنا ابنُ أبی عُمَرَ، نا سُفیانُ، عن هِشَامِ بن عُرْوَةَ، عن فَاطِمَةَ بِنتِ الْمُنْذِرِ، عن أسماءَ ابْنَةِ أبی بَكْرٍ الصّدیقِ، أنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النبیَّ صلی الله علیه وسلم عَنِ الثَّوْبِ یُصِیْبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَیْضَةِ؟ فَقَالَ رسولُ الله صلی الله علیه وسلم: "حُتِّیْهِ، ثُمَّ اقْرُصِیْهِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ رُشِّیْهِ وَصَلِّیْ فِیْهِ"

وفی الباب: عن أبی هُریرةَ، وَأُمِّ قَیْسٍ بِنتِ مِحْصَنٍ؛ قال أبو عیسی: حَدیثُ أسماءَ فی غَسْلِ الدَّمِ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وقَدِ اخْتَلَفَ أهلُ العِلْمِ فِی الدَّمِ یَكُوْنُ عَلَی الثَّوْبِ، فَیُصَلِّیْ فِیْهِ قَبْلَ أَنْ یَغسِلَهُ: فَقَالَ بَعْضُ أهلِ

العِلْمِ مِنَ التابعينَ: إِذَا كَانَ الدَّمُ مِقْدَارَ الدِّرْهَمِ فَلَمْ يَغْسِلْهُ وَصَلَّى فِيْهِ أَعَادَ الصَّلَاةَ.

وقَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا كَانَ الدَّمُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ أَعَادَ الصَّلَاةَ، وَهُوَ قَوْلُ سُفيانَ الثوريِّ وابنِ المباركِ.

وَلَمْ يُوْجِبْ بَعْضُ أهلِ العلمِ مِنَ التابعينَ وغَيْرِهِمْ عَلَيْهِ الإِعَادَةَ، وإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ وبه يَقُوْلُ أحمدُ وإسحاقُ.

وقال الشافعيُّ: يَجِبُ عَلَيْهِ الغَسْلُ وإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِن قَدْرِ الدرهمِ، وشَدَّدَ فِي ذٰلِكَ.

ترجمہ: علماء نے اس خون میں جو کپڑے پر لگا ہوا ہو اور جس کو دھوئے بغیر نماز پڑھ لی گئی ہو اختلاف کیا ہے: بعض تابعین کی رائے یہ ہے کہ اگر خون درہم کے بقدر ہو اور اس کو نہیں دھویا اور نماز پڑھی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر درہم کی مقدار سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن المبارک رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور تابعین اور ان کے بعد کے علماء میں سے بعض اعادہ کو واجب نہیں کہتے، خواہ وہ درہم کی مقدار سے زیادہ ہو، اور یہی احمد و اسحاق رحمہما اللہ کا قول ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ خون کو دھونا ضروری ہے اگرچہ وہ درہم کی مقدار سے کم ہو اور انھوں نے اس مسئلہ میں سختی کی ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِيْ كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ؟

نفاس کی مدت کتنی ہے؟

نفاس کی اقل مدت بالاجماع متعین نہیں، خون ایک ہی بار آکر رک جائے یہ بھی ممکن ہے اور بالکل نہ آئے ایسا بھی ہوسکتا ہے۔ البتہ زچہ پر غسل واجب ہے، کیونکہ بچہ کے ساتھ کچھ نہ کچھ خون لگ کر آتا ہی ہے اور وہ نفاس کا خون ہے۔ اور اکثر مدتِ نفاس میں اختلاف ہے: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اکثر مدت ساٹھ دن ہے۔ یہ قول حضرت عطاء بن ابی رباح کا ہے اور حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک پچاس دن ہے۔ اور جمہور کے نزدیک چالیس دن۔ باب کی حدیث جمہور کی دلیل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: نبی ﷺ کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں چالیس دن تک بیٹھی رہتی تھیں، یعنی نماز روزے سے رکی رہتی تھیں، اور چہرے کی جھریوں کو صاف کرنے کے لئے وَرس نامی گھاس کا لیپ کرتی تھیں۔

یہ حدیث اگرچہ غریب ہے کیونکہ اس کو تنہا ابوسہل روایت کرتے ہیں۔ مگر حدیث فی نفسہ ٹھیک ہے اور مُسّہ ازدیہ کی جہالت سے حدیث کی صحت متاثر نہیں ہوتی۔ کیونکہ صحابہ سے روایت کرنے والے تابعین کے پہلے طبقہ کے

احوال اگر پردۂ خفا میں ہوں تو اس سے قطع نظر کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس زمانہ میں راویوں کا ریکارڈ تیار کرنے کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا۔ البتہ اگر اس طبقہ کے کسی راوی کا ضعیف ہونا مصرح ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے حارث اعور وغیرہ ضعیف ہیں۔

مسئلہ: نفاس چالیس دن آنا ضروری نہیں، عورت اس سے پہلے بھی پاک ہوسکتی ہے بلکہ اکثر عورتیں ۲۰ اور ۳۰ دن کے درمیان پاک ہوجاتی ہیں۔ اور اگر خون چالیس دن سے بڑھ جائے تو وہ استحاضہ ہے۔

[۱۰۴-] باب ماجاء فی کم تمکث النفساء؟

[۱۴۰-] حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، نا شُجَاعُ بنُ الوَلِيْدِ أَبُو بَدْرٍ، عن عَلِيِ بنِ عبدِ الأَعْلٰی، عن أبی سَهْلٍ، عن مُسَّةَ الأَزْدِيَّةِ، عن أم سلمةَ قَالَتْ: كَانَتِ النُّفَسَاءُ تَجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رسول الله صلی الله علیه وسلم أَرْبَعِیْنَ یَوْمًا، وَكُنَّا نُطْلِیْ وُجُوْهَنَا بِالْوَرْسِ مِنَ الكَلَفِ.

قال أبو عیسی: هٰذا حدیثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِن حَدِيثِ أبی سَهْلٍ، عن مُسَّةَ الأَزْدِيَّةِ، عن أم سَلَمَةَ؛ واسمُ أبی سَهْلٍ كثیرُ بنُ زِيَادٍ. قال محمد بن إسماعیل: علی بن عبد الأعلی ثقةٌ، وأبو سهل ثقةٌ، ولم یَعرف محمدٌ هذا الحدیث إلا من حدیث أبی سهل.

وقَد أَجْمَعَ أهلُ العلمِ من أصحابِ النبیِّ صلی الله علیه وسلم والتابعینَ ومَن بعدَهم: عَلَى أَنَّ النُّفَسَاءَ تَدَعُ الصَّلَاةَ أَرْبَعِیْنَ یَوْمًا، إِلَّا أَنْ تَرَى الطُّهْرَ قَبْلَ ذٰلِكَ، فَإِنَّهَا تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّیْ.

فَإِذَا رَأَتِ الدَّمَ بَعدَ الأَرْبَعِیْنَ: فَإِنَّ أَكْثَرَ أهلِ العلمِ قَالُوْا: لَاتَدَعُ الصَّلَاةَ بَعدَ الأَرْبَعِیْنَ، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الفُقَهَاءِ، وبه یَقولُ سُفیانُ الثوریُّ وابنُ المبارکِ والشافعیُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ویُروَی عن الحَسَنِ البَصْرِیِّ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّهَا تَدَعُ الصَّلَاةَ خَمْسِیْنَ یَوْمًا إِذَا لَمْ تَطْهُرْ.

ویُروَی عن عَطَاءِ بنِ أبی رَبَاحٍ والشَّعْبِیِّ سِتِّیْنَ یَوْمًا.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کے راوی تنہا ابو سہل ہیں، وہ مستہ ازدیہ سے اور وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں، اور ابو سہل کا نام کثیر بن زیاد ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علی بن عبدالاعلی اور ابو سہل دونوں ثقہ ہیں۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ بھی اس حدیث کو ابو سہل کی سند ہی سے جانتے ہیں۔ اور صحابہ وتابعین اور بعد کے علماء کا اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن تک نماز روزہ چھوڑے رہے گی مگر یہ کہ وہ اس سے پہلے پاکی دیکھے، ایسی صورت میں وہ غسل کر کے نماز شروع کر دے گی۔ اور اگر وہ چالیس دن کے بعد بھی خون دیکھے تو اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ اب نماز ترک نہ کرے (کیونکہ یہ استحاضہ کا خون ہے) اور ثوری، ابن المبارک، شافعی احمد اور

اسحاق رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں (یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے) اور حسن بصری رحمہ اللہ سے یہ بات مروی ہے کہ وہ پچاس دن تک نماز ترک کرے جبکہ وہ پاکی نہ دیکھے، اور عطاء بن ابی رباح اور شعبی ساٹھ دن کہتے ہیں (امام شافعیؒ کا قول جدید یہی ہے)

بَابٌ فِی الرَّجُلِ يَطُوْفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

آدمی ایک یا چند بیویوں سے ایک ہی غسل میں صحبت کرسکتا ہے

آدمی اپنی بیوی سے دوسری بار صحبت کرنا چاہے یا دوسری بیوی سے صحبت کرنا چاہے تو فضیلت کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ غسل کر کے صحبت کرے، اور فضیلت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ شرمگاہ دھولے اور نماز والی وضوء کر کے صحبت کرے۔ اور فضیلت کا آخری درجہ یہ ہے کہ عضو اور ہاتھ منہ دھولے پھر صحبت کرے۔ اور بالکل پانی کو چھوئے بغیر صحبت کرے تو یہ بھی جائز ہے۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ نبی ﷺ سے دونوں باتیں ثابت ہیں، حجۃ الوداع میں احرام باندھنے سے پہلے آپؐ نے تمام ازواج سے صحبت فرمائی ہے اور آخر میں ایک غسل کیا ہے۔ اسی طرح جب احرام کھولا تو بھی یہی عمل کیا ہے۔ (احرام باندھنے سے پہلے اور احرام کھولنے کے بعد مرد اور عورت دونوں کے لئے صحبت کرنا مسنون ہے) کیونکہ یہ سفر کا موقع تھا اس لئے آخر میں ایک غسل فرمایا ہے اس سے مسئلہ واضح ہوگیا۔

اور جب ایسا واقعہ مدینہ میں پیش آیا ہے تو آپؐ نے ہر صحبت کے بعد غسل فرمایا ہے۔ جب آپ لمبے سفر سے لوٹتے تھے تو فوراً باری شروع نہیں فرماتے تھے بلکہ پہلی رات باری سے مستثنیٰ رکھتے تھے اور سب ازواج کے پاس تشریف لے جاتے تھے کیونکہ لمبے سفر سے لوٹنے کی صورت میں جس طرح مرد کی خواہش ہوتی ہے کہ بیوی سے ملے، بیوی کی بھی خواہش ہوتی ہے کہ شوہر اس سے ملے۔ غرض حالت حضر میں ہر صحبت کے بعد غسل فرمایا ہے۔ کسی نے پوچھا: یا رسول اللہ! کیا ایسا کرنا ضروری ہے؟ آپ نے فرمایا: هذا أزكى وأطهر وأطيب یعنی ایسا کرنا ضروری نہیں، البتہ اس میں ستھرائی پاکیزگی اور صفائی زیادہ ہے (طحاوی ۱: ۹۸)

[۱۰۵-] باب في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد

[۱۴۱-] حدثنا بُنْدَارٌ، نا أبو أحمدَ، نا سُفيانُ، عن مَعْمَرٍ، عن قَتَادَةَ، عن أَنَسٍ أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كَانَ يَطُوْفُ عَلَى نِسَائِهِ فِيْ غُسْلٍ وَاحِدٍ.

وفي الباب: عن أبي رافِعٍ؛ قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ صحيحٌ.

وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أَهْلِ العِلْمِ مِنهُمُ الحَسَنُ البَصْرِيُّ: أَنْ لَا بَأْسَ أَنْ يَعُوْدَ قَبْلَ أَنْ يَتَوَضَّأَ.

وقَدْ رَوَى مُحمدُ بنُ يُوْسُفَ هذا عن سُفيانَ، فَقَالَ عن أبي عُرْوَةَ، عن أبي الخطّابِ، عن أنسٍ؛ وأبو عُرْوَةَ: هو مَعْمَرُ بنُ رَاشِدٍ، وأبُو الخطّابِ: قَتَادَةُ بنُ دِعَامَةَ.

ترجمہ: حضرت انس فرماتے ہیں: نبی ﷺ اپنی تمام بیویوں کے پاس ایک غسل میں گھومتے تھے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہ حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے (حسنٌ رہ گیا ہے مصری نسخہ میں ہے) اور بہت سے علماء جن میں حسن بصری بھی ہیں اسی کے قائل ہیں کہ شرمگاہ دھوئے بغیر دوبارہ صحبت کرنے میں کوئی حرج نہیں —— یہ حدیث سفیان ثوری رحمہ اللہ سے محمد بن یوسف رحمہ اللہ نے بھی روایت کی ہے اور وہ معمر اور قتادہ کے نام کے بجائے ان کی کنیتیں ذکر کرتے ہیں۔

بابُ مَاجاءَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ تَوَضَّأَ

وضوء کرنے کے بعد دوسری مرتبہ صحبت کرنا بہتر ہے

عورت کے جسم میں ناپاک عضو داخل کرنا جائز ہے، لہٰذا شرمگاہ دھوئے بغیر دوسری مرتبہ صحبت کرنا جائز ہے، پہلی بیوی سے بھی اور دوسری بیوی سے بھی، مگر افضل طریقہ یہ ہے کہ دوسری مرتبہ صحبت کرنے سے پہلے کم از کم شرمگاہ کو دھوڈالے اور وضوء کرلے، اس میں پاکیزگی زیادہ ہے اور نشاط بھی ہے۔

[۱۰۶-] باب ماجاء إذا أراد أن يعود توضأ

[۱٤۲-] حدثنا هَنَّادٌ، نا حَفْصُ بنُ غِيَاثٍ، عن عَاصِمٍ الأحْوَلِ، عن أبي المُتَوَكِّلِ، عن أبي سَعِيْدٍ الخُدْرِيِّ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ فَلْيَتَوَضَّأْ بَيْنَهُمَا وُضُوْءً ا"

وفي الباب: عن عُمَرَ؛ قال أبو عيسى: حديثُ أبي سعيدٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وهُوَ قَوْلُ عُمَرَ بنِ الخطّابِ، وقَالَ به غَيْرُ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ قَالُوا: إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ فَلْيَتَوَضَّأْ قَبْلَ أَنْ يَعُوْدَ.

وَأَبُوْ المُتَوَكِّلِ: اِسْمُهُ عَلِيُّ بنُ دَاوُدَ، وأبو سعيدٍ الخدريُّ: اسْمُه سَعْدُ بنُ مَالِكِ بنِ سِنَانٍ.

ترجمہ: نبی ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرے پھر دوبارہ صحبت کرنا چاہے تو دونوں صحبتوں کے درمیان وضوء کرلے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: یہی بات بہت سے علماء نے کہی ہے کہ اپنی بیوی سے

صحبت کرنے کے بعد دوسری مرتبہ صحبت کرنے سے پہلے کم از کم وضوء کرلے۔

بابُ مَاجَاءَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

نماز کھڑی ہونے کے بعد استنجے کا تقاضا ہو جائے تو پہلے فارغ ہولے پھر نماز پڑھے

حدیث: حضرت عبداللہ بن الارقم رضی اللہ عنہ ایک مسجد میں امام تھے، ایک مرتبہ جب نماز کے لئے تکبیر کہی گئی تو انھوں نے ایک شخص کا ہاتھ پکڑ کر آگے کیا اور حدیث سنائی کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے: ''جب تکبیر کہہ دی جائے اور کسی کو استنجے کا تقاضہ ہو جائے تو وہ پہلے استنجے سے فارغ ہولے، پھر نماز پڑھے'' یہ حدیث سنا کر آپ بیت الخلاء تشریف لے گئے۔

تشریح

۱- بڑی عمر میں ایسی نوبت آتی ہے کہ پہلے سے چھوٹے یا بڑے استنجے کا کوئی تقاضا نہیں ہوتا، اچانک تقاضا ہو جاتا ہے اور اتنا شدید ہو جاتا ہے کہ برداشت نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں نماز شروع ہونے کے بعد بھی استنجے کے لئے چلا جائے، امام اور مقتدی: سب کے لئے یہی حکم ہے، بلکہ اگر دورانِ نماز یہ صورت پیش آئے تو نماز توڑ کر چلا جائے۔ نماز توڑنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس حال میں ہو اسی حال میں سلام پھیر دے، نماز ختم ہو جائے گی۔

۲- مگر یہ حکم استنجے کے شدید تقاضے کی صورت میں ہے۔ چھوٹے یا بڑے استنجے کے شدید تقاضے کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس حال میں نماز پڑھے گا تو دل برابر استنجے کی طرف متوجہ رہے گا۔ نماز کی طرف دھیان نہیں رہے گا۔ اور نماز کو استنجا بنانا ٹھیک نہیں۔ اور نماز چھوڑ کر استنجے کے لئے چلا جائے گا تو خیال برابر نماز کی طرف لگا رہے گا یہ اچھی بات ہے۔ البتہ اگر تقاضا سخت نہ ہو تو اس حال میں نماز پڑھنا درست ہے۔ کیونکہ کچھ نہ کچھ تقاضا تو ہر وقت رہتا ہی ہے۔ اور سخت اور ہلکے تقاضے کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذہن تقاضے سے ہٹ جائے تو ہلکا تقاضا ہے۔ اور مسلسل ذہن اس کی طرف متوجہ رہے تو سخت تقاضا ہے۔

اور حدیث کا سبق یہ ہے کہ نماز کامل سکون واطمینان کی حالت میں پڑھنی چاہئے، شدید بھوک لگی ہو اور کھانا سامنے ہو یا سخت استنجے کا تقاضا ہو، ایسی بے اطمینانی کی حالت میں نماز پڑھنا مناسب نہیں۔ اس حالت میں نماز پڑھنے سے مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

[۱۰۷-] باب ماجاء إذا أقيمت الصلاة ووجد أحدكم الخلاءَ فَلْيَبْدَأْ بالخلاء

[۱۴۳-] حدثنا هناد، نا أبو معاوية، عن هِشامِ بنِ عُرْوَةَ، عن أبيه، عن عَبدِ اللهِ بنِ الأَرْقَمِ قَالَ:

أُقِيْمَتِ الصلاةُ، فأخذ بيدِ رجلٍ فَقَدَّمَهُ، وكان إمامَ القومِ، وقال: سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إِذَا أُقِيْمَتِ الصلاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الخلاءَ فَلْيَبْدَأْ بالخلاءِ"

وفي الباب: عن عائشة وأبي هريرة، وثوبان وأبي أمامة؛ قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن الأرقم حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

هكذا روى مالك بن أنس ويحيى بن سعيد القطان وغير واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم؛ وروى وُهيب وغيره عن هشام بن عروة عن أبيه، عن رجل، عن عبد الله بن الأرقم.

وهوقولُ غيرِ واحدٍ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ؛ وبه يقولُ أحمد إسحاق، قالا: لايقوم إلى الصلاة وهو يَجِدُ شَيْئًا من الغائط والبول؛ قالا: إن دخل في الصلاة فوجد شيئًا من ذلك، فلا يَنْصَرِفْ مالم يَشْغَلْهُ.

وقال بعض أهل العلم: لا بأس أن يصلي وبه غائطٌ أو بولٌ مالم يَشْغَلْهُ ذلك عن الصلاة.

وضاحت: عبداللہ بن ارقم کی حدیث کو ہشام سے ان کے متعدد تلامذہ روایت کرتے ہیں۔ پھر امام مالک، یحیٰ قطان وغیرہ: عروۃ اور عبداللہ کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کرتے، اور وہیب مجہول آدمی کا واسطہ بڑھاتے ہیں۔

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام احمد واسحاق رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر چھوٹے یا بڑے استنجے کا ذرا بھی تقاضا ہو تو نماز کے لئے کھڑا نہ ہو، اور اگر نماز شروع کردے تو شدید تقاضہ ہی پر نماز ختم کرے، اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر پیشاب یا پاخانہ کا ہلکا تقاضہ ہو تو نماز شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں، ہاں شدید تقاضہ کے وقت مکروہ ہے۔

بابٌ في الوُضُوْءِ مِنَ المَوْطِئِ

ناپاک زمین پر چلنے سے وضو نہیں ٹوٹتی

وَطِئَ يَطَؤُ وَطْئًا (باب سمع) کے معنی ہیں پیروں سے روندنا، اور المَوْطَأ اور المَوْطِئُ ظرف مکان: روندنے کی جگہ، قدم رکھنے کی جگہ، اس باب میں مسئلہ یہ ہے کہ ننگے پاؤں ناپاک جگہ پر چلنے سے نہ تو وضوء ٹوٹتی ہے نہ پیر ناپاک ہوتے ہیں جبکہ پیر خشک ہوں، اور ناپاکی بھی خشک ہو۔ کیونکہ ناپاک جگہ پر چلنے کی وجہ سے ناپاکی کے جو ذرات پاؤں میں لگیں گے وہ پاک جگہ پر چلنے سے خود بخود جھڑ جائیں گے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: لوگ نبی

ﷺ کے زمانہ میں گھر سے وضوء کر کے مسجد نبوی میں آتے تھے (اور اس زمانہ میں عموماً لوگ ننگے پاؤں چلتے تھے، چپل یا خفین پہن کر چلنے کا رواج نہیں تھا صرف بڑے لوگوں کو چپل میسر تھے۔ اور زمین ناپاک بھی ہوتی تھی) مگر لوگ مسجد میں آکر نہ تو دوبارہ وضوء کرتے تھے اور نہ پاؤں دھوتے تھے۔

حدیث: ایک ام ولد نے حضرت ام سلمہ سے پوچھا کہ میں لمبا کرتا پہنتی ہوں اور چلتے وقت دامن زمین پر لگتا ہے اور زمین ناپاک بھی ہوتی ہے تو کیا حکم ہے؟ حضرت ام سلمہ نے فرمایا: نبی ﷺ نے فرمایا ہے: ''بعد والی زمین اس کو پاک کردے گی'' یعنی ناپاک زمین پر کپڑے کے لگنے سے جو ناپاکی کے ذرات لگیں گے بعد میں جب خشک زمین پر کپڑا لگے گا تو وہ ذرّات جھڑ جائیں گے۔ اور کپڑا پاک ہو جائے گا۔ یہی حکم پیروں کا بھی ہے۔

مسئلہ: اگر ناپاکی گیلی ہو اور اس پر چلے تو پیر ناپاک ہو جائیں گے، ان کو دھوڈالے وضوء باقی ہے۔ اور اگر ناپاک جگہ خشک ہو اور پیر گیلے ہوں تو دیکھا جائے: اگر ناپاکی کا اثر پیروں پر آگیا ہے تو پیر ناپاک ہو گئے، ورنہ نہیں۔ جیسے کوئی وضوء کر کے ایسے فرش پر چلے جو گوبر سے لیپا ہوا ہو تو اگر جلدی جلدی چلا ہے تو ناپاکی کا اثر پیروں پر نہیں آئے گا۔ اور آہستہ چلا ہے یا اس پر کھڑا رہا ہے تو پیروں کی تری سے جگہ بھیگ کر ناپاکی کا اثر پیروں پر آجائے گا، ایسی صورت میں پیر دھونے ضروری ہیں۔

[۱۰۸-] باب ماجاء فی الوضوء من المَوْطِئِ

[۱۴۴-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نامالِكُ بنُ أنَسٍ، عن مُحمدِ بنِ عُمَارَةَ، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أُمِّ وَلَدٍ لِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بنِ عَوْفٍ، قالتْ: قلتُ لِأُمِّ سَلَمَةَ: إنِّي امْرَأَةٌ أُطِيْلُ ذَيْلِيْ، وَأَمْشِيْ فِي الْمَكَانِ الْقَذِرِ؟ فقالتْ: قَالَ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: ''يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ''

وَرَوَى عبدُ اللّٰهِ بنُ المباركِ هٰذا الحديثَ عن مالكِ بنِ أنسٍ، عن مُحمدِ بنِ عُمَارَةَ، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ، عن أُمِّ وَلَدٍ لِهُوْدِ بنِ عَبدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، وَهُوَ وَهَمٌ؛ وإِنَّمَا هُوَ عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لإبْرَاهِيْمَ بنِ عَبْدِ الرحمنِ بنِ عَوْفٍ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، وَهٰذَا الصَّحِيْحُ.

وفي الباب: عن عبدِ الله بنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّيْ مَعَ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وَلاَ نَتَوَضَّأُ مِنَ الْمَوْطِئِ.

قال أبو عيسى: وهو قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ قَالُوْا: إِذَا وَطِئَ الرَّجُلُ عَلَى الْمَكَانِ الْقَذِرِ: أَنَّهُ لاَيَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ الْقَدَمِ، إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ رَطْبًا، فَيَغْسِلَ مَا أَصَابَهُ.

وضاحت: حدیث (۱۴۴) کو ابن المبارک رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے وہ عن أم ولد

لهود بن عبد الرحمن بن عوف کہتے ہیں۔ یہ وہم ہے۔ سوال کرنے والی عورت حضرت عبدالرحمٰن کے صاحبزادے ابراہیم کی ام ولد تھیں، یہی صحیح ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بہت سے علماء یہی بات کہتے ہیں کہ جب آدمی ناپاک جگہ پر چلے تو اس پر پاؤں دھونے ضروری نہیں، مگر یہ کہ وہ جگہ گیلی ہو، پس جو ناپاکی لگے اس کو دھوڈالے۔

باب ماجاء في التيمم

تیمم کا طریقہ

مذاہب فقہاء: تیمم میں ہاتھ زمین پر ایک مرتبہ مارے جائیں یا دو مرتبہ؟ اور ہاتھوں پر مسح کہنیوں تک ضروری ہے یا گٹوں تک؟ اس میں اختلاف ہے: امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ کے نزدیک صرف ایک مرتبہ ہاتھ مارنا کافی ہے اور مسح گٹوں تک ضروری ہے۔ دیگر ائمہ کے نزدیک دو مرتبہ ہاتھ مارنے ضروری ہیں: ایک مرتبہ چہرہ کے لئے اور دوسری مرتبہ ہاتھوں کے لئے، اور ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح فرض ہے۔ اور اس مسئلہ سے متعلق تین حدیثیں ہیں: دو یہاں ہیں اور ایک دیگر کتب میں ہے۔

حدیث: حضرت عمار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا۔

حدیث: حضرت عمار رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ان کو چہرے اور کفین پر مسح کا حکم دیا۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: **التيممُ ضربتانِ، ضربةٌ للوجه وضربةٌ لليدين إلى المرفقين**: تیمم دو مرتبہ ہاتھ مارنا ہے ایک چہرہ کے لئے دوسرا ہاتھوں کے لئے کہنیوں تک (یہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے اور ضعیف ہے، طبرانی نے اس کو معجم کبیر میں روایت کیا ہے (مجمع الزوائد: ۲۶۲) اس مضمون کی اور بھی روایات ہیں)

امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ دوسری حدیث لیتے ہیں، کیونکہ وہ اصح ما فی الباب ہے اور یہی فتوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''آیتِ تیمم اور آیتِ سرقہ میں غایت کا بیان نہیں ہے، اور آیت وضوء میں إلى المرفقين کی قید ہے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹا جائے گا۔ سنت (عمل نبوی) سے وضاحت ثابت ہے، پس آیتِ تیمم میں بھی گٹوں تک مسح ضروری ہے'' اور جمہور نے تیسری حدیث پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے۔ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر متعدد صحابہ سے مروی ہے اس لئے مجموعہ حسن لغیرہ اور قابل استدلال ہے اور پہلی حدیث بالاجماع منسوخ ہے کیونکہ اس میں اس تیمم کا بیان ہے جو صحابہ نے آیت تیمم کے نزول کے وقت کیا تھا۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک سفر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہوگیا، لوگ ہار تلاش کرنے کے لئے رک گئے، یہاں تک کہ صبح ہوگئی، لوگوں کے پاس پانی نہیں تھا، چنانچہ آیت تیمم نازل ہوئی۔ مگر آیت کا صرف

ابتدائی حصہ ﴿ فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ﴾ نازل ہوا تیمم کا طریقہ نازل نہیں کیا گیا۔ لوگوں نے اپنی سمجھ کے مطابق پاک مٹی کا قصد کیا، کسی نے تمام اعضائے وضوء پر مٹی ملی، کسی نے بدن کے کسی اور حصہ پر اور کسی نے ہاتھوں پر مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا۔ غرض مختلف طریقوں پر تیمم کیا گیا اس کے بعد آیت کا باقی حصہ ﴿ فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ ﴾ نازل ہوا اور لوگوں نے تیمم کا طریقہ سیکھ لیا۔ پس جو مختلف تیمم اس سے پہلے کئے گئے تھے وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئے۔

اور جمہور کے نزدیک دوسری حدیث میں مسئلہ کا بیان نہیں ہے بلکہ اس میں معہود تیمم کی طرف اشارہ ہے۔ اس کا تفصیلی واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عمار رضی اللہ عنہما ایک مرتبہ اونٹ چرانے گئے، اتفاق سے دونوں کو بدخوابی ہوگئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نماز نہیں پڑھی، اور حضرت عمارؓ نے پورے بدن پر مٹی ملی اور نماز پڑھی، جب یہ واقعہ نبی ﷺ کے گوش گزار کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: إنما يكفيك (تمہارے لئے یہ کافی تھا) پھر آپ نے زمین پر ہاتھ مارا اور مٹی جھاڑ دی اور چہرے اور ہتھیلیوں پر پھیرا یعنی اشارہ کیا کہ وضوء اور غسل کا تیمم ایک ہے، غسل کے تیمم میں پورے بدن پر مٹی نہیں ملی جائے گی۔ اس حدیث میں آپؐ نے تیمم کا طریقہ نہیں سکھایا بلکہ معہود تیمم کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حضرت عمارؓ نے اسی فعل نبوی کو ضربةٌ للوجه والكفين کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے اور لفظ أمَرَهٗ یا تو روایت بالمعنی ہے یا حضرت عمارؓ نے ایسا ہی سمجھا ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، اس لئے معتبر نہیں۔ علاوہ ازیں مقیس اور مقیس علیہ میں تفاوت ہے، مقیس عبادت ہے جس میں احتیاط مطلوب ہے اور احتیاط مرفقین تک مسح کرنے میں ہے، اور مقیس علیہ عقوبت ہے، اس میں بھی احتیاط مطلوب ہے، مگر یہاں احتیاط یہ ہے کہ ہاتھ کا کم سے کم حصہ کاٹا جائے۔ چنانچہ آیت پر احتیاط کے ساتھ عمل کرنے کے لئے گٹے سے ہاتھ کاٹا جاتا تھا۔

اور جمہور کی عقلی دلیل یہ ہے کہ تیمم میں دو عضو ساقط ہیں اور دو باقی ہیں جو ساقط ہیں وہ پورے ساقط ہیں اور جو باقی ہیں ان میں چہرہ بالاجماع پورا باقی ہے۔ پس قیاس کا تقاضہ ہاتھوں میں یہ ہے کہ وہ بھی پورے (جتنے وضو میں دھونے ضروری ہیں) باقی رہیں اور اس قیاس کی تائید حدیث مرفوع سے ہوتی ہے۔

فائدہ: حضرت اسحاق رحمہ اللہ نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں تطبیق کا یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ صحابہ نے پہلے از خود تیمم کیا اور مناکب و آباط تک کیا، پھر نبی ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے چہرہ اور کفین پر مسح کا حکم دیا۔ پس مناکب و آباط والا تیمم منسوخ ہوگیا۔ مگر یہ توجیہ اس صورت میں درست ہوسکتی ہے جبکہ دونوں حدیثیں ایک موقع کی ہوں، حالانکہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔ اس لئے یہ توجیہ محل نظر ہے۔

[١٠٩-] باب ماجاء في التيمم

[١٤٥-] حدثنا أبو حَفْصٍ عَمْرُو بنُ عَلِيِّ الفَلَّاسُ، نا يَزِيدُ بنُ زُرَيْعٍ، ناسَعِيدٌ، عن قَتَادَةَ، عن عَزْرَةَ عن سَعِيدِ بنِ عبدِ الرحمنِ بنِ أَبْزَى، عن أبيهِ، عن عَمَّارِ بنِ يَاسِرٍ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُ بِالتَّيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ.

وفي الباب: عن عائشةَ وابنِ عباسٍ؛ قال أبو عيسىٰ: حديثُ عَمَّارٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وقَد رُوِىَ عَنْ عَمَّارٍ مِن غَيْرِ وَجْهٍ.

وُهَو قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنهُم: عَلِيٌّ، وعمارٌ، وابنُ عباسٍ وغَيرُ واحدٍ من التابعين، منهم الشعبى وعطاء ومكحول، قالوا: التيمم ضربة للوجه والكفين، وبه يقول أحمدُ وإسحاقُ.

وقالَ بعضُ أهلِ العلمِ: مِنهُم: ابنُ عُمَرَ، وجابرٌ وإبراهيمُ والحَسَنُ: التَيَمُّمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ؛ وبه يَقولُ سُفيانُ الثَّوْرِيُّ ومَالِكٌ وابنُ المباركِ والشافعيُّ.

وقد رُوِىَ هٰذا الحديثُ عن عَمَّارٍ في التَيَمُّمِ أَنَّهُ قَالَ: الوَجْهُ وَالكَفَّيْنِ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ. وقَدْ رُوِىَ عَن عَمَّارٍ أَنَّهُ قَالَ: تَيَمَّمْنَا مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم إِلَى المَنَاكِبِ والآبَاطِ.

فَضَعَّفَ بَعْضُ أهلِ العِلْمِ حَدِيْثَ عَمَّارٍ عَنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم فِي التَيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ لَمَّا رُوِىَ عَنهُ حَدِيثُ المَنَاكِبِ وَالآبَاطِ.

قال إسحاقُ بنُ إبراهيمَ: حديثُ عَمَّارٍ فِي التَيَمُّمِ لِلْوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ هُوَ حديثٌ صحيحٌ؛ وحديثُ عَمَّارٍ تَيَمَّمْنا مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم إِلَى الْمَنَاكِبِ والآبَاطِ لَيْسَ بِمُخَالِفٍ لِحَدِيْثِ الوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ، لِأَنَّ عَمَّارًا لَمْ يَذْكُرْ أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُمْ بِذٰلِكَ، وإِنَّمَا قَالَ: فَعَلْنَا كَذَا وكَذَا، فَلَمَّا سَأَلَ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَمَرَهُ بِالْوَجْهِ وَالكَفَّيْنِ.

وَالدَّلِيْلُ عَلَى ذٰلِكَ: ما أَفْتَى بِهِ عَمَّارٌ بَعْدَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم فِي التَيَمُّمِ، أَنَّهُ قَالَ: الْوَجْهُ وَالكَفَّيْنِ؛ فَفِي هٰذا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ انتَهٰى إِلَى مَا عَلَّمَهُ النبيُّ صلى الله عليه وسلم.

[١٤٦-] حدثنا يَحيَى بنُ مُوسَى، نا سَعِيدُ بنُ سُلَيْمَانَ، نا هُشَيْمٌ، عن مُحمدِ بن خالد القُرَشِيِّ، عن دَاوُدَ بنِ حُصَيْنٍ، عن عِكْرِمَةَ، عن ابنِ عباسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ التَيَمُّمِ فَقَالَ: إِنَّ اللّٰهَ قَالَ فِيْ كِتَابِهِ

حِيْنَ ذَكَرَ الْوُضُوْءَ: ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ وقَالَ فى التَّيَمُّمِ: ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا﴾ فَكَانَتِ السُّنَّةُ فِى الْقَطْعِ الْكَفَّيْنِ؛ إِنَّمَا هُوَ الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ يَعْنِى التَّيَمُّمَ.

قَالَ ابو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ.

ترجمہ: حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی حدیث حسنٌ صحیحٌ ہے۔ اور وہ حضرت عمارؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے .... اور صحابہ میں سے بہت سے اہل علم مثلاً حضرت علی، عمار بن یاسر، ابن عباس رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم مثلاً: شعبی، عطاء اور مکحول اسی کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں: تیمم ایک مرتبہ ہاتھ مارنا ہے چہرہ اور کفین کے لئے اور یہی احمد واسحاق کا قول ہے .... اور بعض علماء مثلاً: ابن عمرؓ، جابرؓ، ابراہیم نخعیؒ اور حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ تیمم میں ایک مرتبہ ہاتھ مارنا چہرہ کے لئے ہے اور دوسری مرتبہ ہاتھوں کے لئے ہے کہنیوں تک (اکثر صحابہ وتابعین کی یہی رائے ہے۔ اگرچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے چند ہی حضرات کا تذکرہ کیا ہے) اور ثوری، ابن المبارکؒ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور حضرت عمارؓ سے تیمم والی حدیث متعدد طرق سے اسی طرح مروی ہے: انھوں کہا: چہرہ اور ہتھیلیاں (یہ تکرار ہے) اور حضرت عمار سے یہ حدیث بھی مروی ہے کہ ہم نے نبی ﷺ کے ساتھ مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کیا۔ پس بعض علماء نے حضرت عمارؓ کی وجہ اور کفین والی روایت کو ضعیف کہا جبکہ ان سے مناکب وآباط والی حدیث روایت کی گئی (یہ ترجمہ لَمَّا کی صورت میں ہے اور اگر وہ لِمَا ہے تو ترجمہ ہوگا: کیونکہ ان سے الخ)

حضرت اسحاق رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا ہے: فرمایا: حضرت عمارؓ کی وجہ اور کفین والی روایت صحیح ہے، اور مناکب وآباط والی روایت سے اس کا تعارض نہیں، اس لئے کہ مناکب وآباط والی روایت میں حضرت عمارؓ نے یہ بات نہیں کہی ہے کہ ان کو نبی ﷺ نے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا۔ انھوں نے بس اتنا ہی کہا ہے کہ ہم نے ایسا اور ایسا کیا۔ پھر جب انھوں نے نبی ﷺ سے پوچھا تو آپؐ نے چہرے اور کفین پر تیمم کرنے کا حکم دیا .... اور اس کی دلیل حضرت عمارؓ کا وہ فتوی ہے جو آپ نے نبی ﷺ کے بعد وجہ اور کفین پر تیمم کرنے کے سلسلہ میں دیا ہے۔ یہ فتوی اس پر دلالت کرتا ہے کہ مناکب وآباط تک تیمم کرنے کی روایت مقدم ہے اور منسوخ ہے اور وجہ اور کفین والی روایت بعد کی ہے اور ناسخ ہے (انتھی إلیه کے معنی ہیں: پہنچنا۔ یعنی وہ اس بات تک پہنچے جو ان کو نبی ﷺ نے سکھلائی تھی)

حدیث (۱۳۶) حضرت ابن عباسؓ سے طریقۂ تیمم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے تین آیتیں پڑھیں:

(۱)وضوء کی (۲) تیمم کی (۳) اور چور کا ہاتھ کاٹنے کی۔ ان میں سے وضوء کی آیت میں غایت مذکور ہے۔ اور باقی دو آیتیں مجمل ہیں اور سنت نبوی سے چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹنا ثابت ہے پس یہی تفسیر تیمم کی آیت کی ہوگی (یعنی گٹوں تک تیمم ضروری ہوگا)

باب

جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن پڑھ سکتے ہیں

ہندوستانی نسخوں میں یہ باب بلاعنوان ہے۔ اور مصری نسخہ میں باب اس طرح ہے: **باب ماجاء فی الرجل یقرأ القرآن علی کل حال مالم یکن جُنُبًا**: یعنی آدمی ہر حال میں قرآن کریم پڑھ سکتا ہے، البتہ جنابت کی حالت میں قرآن پڑھنا یا اس کو ہاتھ لگانا جائز نہیں اور جو حکم جنبی کا ہے وہی حائضہ اور نفاس والی عورت کا ہے۔ اور بے وضوء قرآن پڑھنا تو جائز ہے مگر ہاتھ لگانا جائز نہیں (یہ مسئلہ پہلے باب ۹۷ میں گذر چکا ہے)

حدیث: حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ ہمیں ہر حال میں قرآن پڑھاتے تھے البتہ اگر آپ جنبی ہوتے تو قرآن نہ پڑھاتے (معلوم ہوا کہ بے وضوء قرآن پڑھنا جائز ہے، البتہ ہاتھ لگانا جائز نہیں اور اس کی دلیل: ﴿**لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ**﴾ ہے اور اس کی تفصیل مقدمہ میں گذر چکی ہے)

[۱۱۰-] بَابٌ

[۱٤۷-] حدثنا أبو سَعِیدٍ الأَشَجُّ، نا حَفْصُ بنُ غِیَاثٍ، وعُقْبَةُ بنُ خَالِدٍ، قَالَا: نا الأعْمَشُ وابنُ أبی لَیْلٰی، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ سَلِمَةَ، عَن عَلِیٍّ قَالَ: کَانَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیه وسلم **یُقْرِئُنَا الْقُرْآنَ عَلٰی کُلِّ حَالٍ مَالَمْ یَکُنْ جُنُبًا**.

قال أبو عیسی: حدیثُ علیٍّ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ. وَبه قَالَ غَیْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبیِّ صلی اللہ علیه وسلم وَالتابعینَ قَالُوا: یَقْرَأُ الرَّجُلُ الْقُرْآنَ عَلٰی غَیْرِ وُضُوْءٍ، وَلَا یَقْرَأُ فِی الْمُصْحَفِ إِلَّا وَهُوَ طَاهِرٌ، وبِه یَقُوْلُ سُفیانُ الثوریُّ والشافعیُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: صحابہ اور تابعین میں سے بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آدمی بے وضوء قرآن پڑھ سکتا ہے، اور قرآن میں دیکھ کر باوضوء شخص ہی پڑھ سکتا ہے (یعنی بے وضوء قرآن کو چھونا جائز نہیں اور اگر ہاتھ لگائے بغیر کوئی شخص قرآن کو دیکھ کر پڑھے تو جائز ہے) اور ثوری، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔

تشریح: امام احمد رحمہ اللہ اس حدیث کو ضعیف قرار دیا کرتے تھے اس لئے کہ اس کا مدار عبداللہ بن سلمہ پر ہے اور وہ بوڑھے ہوگئے تھے اور ان کی احادیث میں نکارت پیدا ہوگئی تھی۔ مگر دیگر روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے اس لئے استدلال درست ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي البَوْلِ يُصِيبُ الأَرْضَ

زمین ناپاک ہوجائے تو پاک کرنے کا طریقہ

زمین اور وہ چیزیں جو زمین کے حکم میں ہیں مثلاً: دیوار، درخت، کھڑی کھیتی وغیرہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف دھونے سے پاک ہوتی ہیں، اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک دھونے سے بھی پاک ہوجاتی ہیں اور خشک ہوجانے سے بھی پاک ہوجاتی ہیں، جبکہ ناپاکی کا اثر: رنگ، بو، مزہ باقی نہ رہے۔

حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ایک دیہاتی مسجد نبوی میں آیا، اس وقت نبی ﷺ صحابہ کے ساتھ وہاں موجود تھے، اس نے آتے ہی نماز پڑھی اور دعا شروع کی: ''اے اللہ! مجھ پر اور محمد پر رحم فرما اور کسی پر رحم نہ فرما!'' نبی ﷺ نے اس کو ٹوکا اور فرمایا: لقد تَحجَّرْتَ وَاسِعًا: ''تو نے ایک کشادہ چیز کو تنگ کردیا!'' پھر وہ اٹھا اور کونے میں پیشاب کے لئے بیٹھ گیا۔ صحابہ نے کہا: رُک رُک کیا کر رہا ہے! آپؐ نے صحابہ کو منع کیا، جب وہ پیشاب کر چکا تو آپؐ نے اس کو بلا کر سمجھایا کہ مسجدیں اللہ کے ذکر، تسبیح وتہلیل اور نماز کے لئے ہیں، پیشاب پاخانہ کے لئے نہیں ہیں۔ پھر آپ ﷺ نے صحابہ کو حکم دیا کہ جہاں دیہاتی نے پیشاب کیا ہے اس جگہ کو کھود کر باہر ڈال دو اور ایک ڈول پانی اس پر ڈال دو۔ اور صحابہ کو نصیحت کی کہ ''تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو، سختی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے''

تشریح: ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے پیشاب کی جگہ پانی ڈلوایا۔ معلوم ہوا کہ زمین دھونے ہی سے پاک ہوتی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں: آپؐ نے جو پانی ڈلوایا تھا وہ زمین پاک کرنے کے لئے نہیں تھا بلکہ پیشاب کی بدبو ختم کرنے کے لئے تھا۔ جگہ پاک کرنے کے لئے تو ناپاک مٹی کھود کر باہر ڈلوادی تھی اور یہ بات طحاوی (۱:۱۳) میں صراحۃً آئی ہے، اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ آپؐ نے زمین پاک کرنے کے لئے پانی ڈلوایا تھا تو بھی یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں، کیونکہ احناف کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔

رہی یہ بات کہ زمین خشک ہونے سے بھی پاک ہوجاتی ہے تو اس کی دلیل حضرت عائشہ، حضرت علی، ابن عمر رضی اللہ عنہم کی حدیثیں ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے: زَكَاةُ الأرض يُبْسُها: زمین کی پاکی اس کا سوکھ

جاتا ہے۔ یہ حدیث حسن لغیرہ ہے، متعدد صحابہ اس کو روایت کرتے ہیں (نصب الرایہ ۱:۲۱۱) اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث بخاری اور ابوداؤد میں ہے۔ وہ فرماتے ہیں: مسجد نبوی میں کواڑ نہ ہونے کی وجہ سے رات میں کتے گھس آتے تھے اور پیشاب کرتے تھے، اور مسجد دھوئی نہیں جاتی تھی (بخاری حدیث ۱۷۴، باب إذا شرب الکلب الخ) اور یہ ٹکڑا کہ کتے پیشاب کرتے تھے بخاری میں نہیں ہے۔ ابو داؤد میں (۱:۵۵ باب فی طهور الأرض إذا یبست) میں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زمین اگر خشک ہو جائے تو پاک ہو جاتی ہے، دھونا ہی ضروری نہیں۔

فائدہ: دعوت و تبلیغ کا کام کرنے والوں کو نرمی سے کام لینا چاہئے، کامیابی کا یہی گر ہے۔ نبی ﷺ کا یہ ارشاد کہ: ''تم آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو، سختی کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے'' اس میں یہی تعلیم ہے۔

فائدہ: اور شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ کی افضلیت کی وجہ آپ کی بعثت کا دوہرا ہونا ہے۔ آپ براہ راست صحابہ کی طرف مبعوث تھے اور صحابہ کے واسطہ سے پوری دنیا کی طرف مبعوث تھے۔ اسی طرح صحابہ بھی آپ کی طرف سے مبعوث تھے۔ یہ حدیث اس کی دلیل ہے۔ اس میں إِنَّمَا بُعِثْتُمْ صریح ہے۔ نیز حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب یمن کی طرف روانہ کیا تو ان سے پوچھا: فیصلے کس طرح کرو گے؟ ان کے جوابات سے نبی ﷺ کو اطمینان ہوا اور فرمایا: ''اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے رسول کو صحیح راہ دکھائی!'' یہ حدیث بھی صریح ہے کہ صحابہ بھی مبعوث تھے اور رسول کے لئے جس طرح عصمت ضروری ہے صحابہ کے لئے حفاظت ضروری ہے۔ البتہ فرق مراتب کرنے کے لئے انبیاء کے لئے لفظ عصمت اور صحابہ کے لئے لفظ حفاظت استعمال کیا جاتا ہے جیسے اولیاء سے کرامت کا ظہور ہوتا ہے۔ کرامت اور معجزہ کی حقیقت ایک ہے مگر فرق مراتب کے لئے نبی کے ہاتھ سے جو خرقِ عادت ظاہر ہوتا ہے اس کو معجزہ اور ولی کے ہاتھ سے جو خرقِ عادت ظاہر ہوتا ہے اس کو کرامت کہتے ہیں، اسی طرح عصمت اور حفاظت کی حقیقت ایک ہے۔ (تفصیل رحمۃ اللہ الواسعہ ۲:۵۰-۵۵ میں ملاحظہ فرمائیں)

[۱۱۱-] باب ماجاء في البول يُصِيبُ الأرضَ

[۱۴۸-] حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ وسَعيدُ بنُ عبدِ الرحمنِ المَخزُومِيُّ، قالا: نا سفيانُ بنُ عُيَيْنَةَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن سَعِيدِ بنِ المُسَيَّبِ، عن أبي هريرةَ، قال: دَخَلَ أعْرَابِيٌّ المَسْجِدَ والنبيُّ صلى الله عليه وسلم جَالِسٌ، فَصَلَّى فَلَمَّا فَرَغَ، قَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ النبيُّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ بَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَأَسْرَعَ إِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "أَهْرِيقُوا عَلَيْهِ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ، أو: دَلْوًا مِنْ مَاءٍ" ثُمَّ قَالَ:

"إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ".

قال سَعِيدٌ: قال سُفيانُ: وَحَدَّثَنِيْ يَحيىَ بنُ سَعِيدٍ عن أنسِ بنِ مَالكٍ نَحْوَ هٰذا.

وفي الباب: عن عبدِ اللهِ بنِ مَسْعودٍ، وابنِ عباسٍ وَوَاثِلَةَ بنِ الأَسْقَعِ؛ قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. والعَمَلُ عَلَى هٰذا عند بَعْضِ أهلِ العلمِ، وهُوَ قَوْلُ أحمَدَ وإِسْحاق.

وقَدْ رَوَى يُوْنُسُ هٰذَا الحَدِيْثَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنْ أبي هُرَيرةَ.

وضاحت: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث امام زہری سے دوطرح سے مروی ہے۔ سعید بن المسیب کے واسطہ سے بھی مروی ہے اور عبید اللہ بن عبد اللہ کے واسطہ سے بھی۔ ابن عیینہ پہلے واسطے سے اور یونس دوسرے واسطے سے روایت کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ حدیث حضرت انسؓ سے بھی مروی ہے جو بخاری ومسلم میں ہے۔

مسئلہ: اگر زمین نرم ہو اور ناپاک ہو جائے تو اس پر اتنا پانی ڈالا جائے کہ ناپاکی کا اثر ختم ہو جائے تو پاک ہو جائے گی ——— اور اگر پختہ فرش ہو اور ناپاک ہو جائے تو تین مرتبہ اس پر پانی ڈالا جائے، پھر وہ پانی کپڑے سے یا مشین سے اٹھالیا جائے تو فرش پاک ہو جائے گا ——— اسی طرح موٹا قالین ناپاک ہو جائے تو تین مرتبہ اس پر پانی ڈال کر بھگو دیا جائے، پھر جھاڑو دینے والی مشین سے پانی چوسالیا جائے تو قالین پاک ہو جائے گا۔

(الحمد للہ کتاب الطہارۃ کی تقریر کی ترتیب پوری ہوئی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

أبوابُ الصَّلَاۃِ عَنْ رَسُوْلِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

طہارت کے بیان سے فارغ ہوکر اب نماز کا بیان شروع کرتے ہیں۔ اور یہاں تسمیہ لکھنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ متقدمین کے یہاں ہر کتاب الگ الگ کاپی میں لکھنے کا رواج تھا وہ کتاب الطہارۃ الگ کاپی میں لکھتے تھے، کتاب الصلاۃ، کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم وغیرہ الگ الگ کاپیوں میں لکھتے تھے۔ پھر ان سب کو یکجا کردیا کرتے تھے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی کتاب الطہارۃ الگ کاپی میں اور کتاب الصلاۃ الگ کاپی میں لکھی ہوگی، اس لئے یہاں بسم اللہ ہے۔

اور عنوان لکھ کر تسمیہ لکھنا یا تسمیہ پہلے لکھنا دونوں صورتیں یکساں ہیں۔ جیسے بعض کتابوں میں اوپر لفظ مقدمہ لکھا ہوتا ہے پھر تسمیہ ہوتا ہے اور کہیں تسمیہ اوپر لکھتے ہیں، پھر لفظ مقدمہ لکھتے ہیں۔

صلاۃ کے معنی:

صلاۃ کے اصل معنی ہیں ''غایت انعطاف'' یعنی انتہائی درجہ کا میلان۔ اور اس کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ اللہ کا: نبی ﷺ اور مؤمنین کی طرف جو میلان ہے اس کی نوعیت الگ ہے۔ اور فرشتوں کا: نبی ﷺ کی طرف میلان الگ نوعیت کا ہے۔ اور مؤمنین کا: نبی ﷺ کی طرف میلان یا اللہ کی طرف میلان اور ہے۔ جیسے ماں باپ کا اولاد کی طرف، اور اولاد کا ماں باپ کی طرف میلان ہوتا ہے، یا بیوی کا شوہر کی طرف اور شوہر کا بیوی کی طرف میلان ہوتا ہے، مگر موقع اور محل کے اعتبار سے ان کی نوعیتیں مختلف ہوتی ہیں۔

اللہ کا: نبی ﷺ کی طرف یا مؤمنین کی طرف میلان: اللہ کا رحمت ومہربانی فرمانا ہے۔ یہی معنی اللہ کے شایانِ شان ہیں۔ ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللّٰہَ وَمَلَائِکَتَہُ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ﴾ (احزاب ۵۶) اور ارشاد ہے: ﴿ھُوَ الَّذِیْ یُصَلِّیْ عَلَیْکُمْ﴾ (احزاب ۴۳) یہاں صلاۃ کے یہی معنی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نبی کریم ﷺ اور مؤمنین پر رحمت ومہربانی فرماتے ہیں۔

اور جب صلاۃ کا تعلق فرشتوں کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کے معنی استغفار کے ہوتے ہیں۔ ارشاد پاک ہے: ﴿یَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِیْنَ آمَنُوْا﴾ (مؤمن آیت ۷) یعنی فرشتے مؤمنین کے لئے مغفرت طلب کرتے ہیں یہی ان کی مؤمنین پر صلاۃ ہے۔

اور جب صلاۃ کا تعلق مؤمنین کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں۔ ارشاد پاک ہے: ﴿ یٰأَیُّھَا

﴿الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ﴾ (احزاب ۵۶) یعنی اے مسلمانو! آنحضرت ﷺ کے لئے دعا کرو۔

استغفار اور دعا میں فرق:

استغفار جزء ہے یعنی خاص ہے اور دعا کل ہے یعنی عام ہے۔ دعا کے مفہوم میں دو باتیں شامل ہیں۔ ایک: آنحضور ﷺ کے لئے رحمت ومہربانی مانگنا۔ اور یہی استغفار کا مفہوم ہے۔ دوسری: نبی ﷺ پر نازل ہونے والے دین کو پھیلانے کے لئے جدو جہد کرنا۔ ظاہر ہے یہ کام فرشتوں کا نہیں، یہ کام مؤمنین ہی کا ہے۔ پس فرشتے صرف رحمت کی دعا کرتے ہیں۔ اور مسلمانوں پر اس کے علاوہ شریعت محمدی ﷺ کو پھیلانے کی حتی الامکان کوشش کرنا بھی ضروری ہے تبھی ان کا درود کامل ہوگا۔ مؤمنین اگر صرف دعا کریں اور دین کو پھیلانے کی کوشش نہ کریں تو یہ ناقص درود ہے۔

اس کی نظیر: لفظ تلاوت ہے۔ اس کے مفہوم میں قرآن کو پڑھنا اور اس میں جو احکام دیئے گئے ہیں ان کے واجب الامتثال ہونے کا عقیدہ رکھنا اور ان پر عمل پیرا ہونا سب باتیں داخل ہیں۔ پس جو شخص قرآن کو سمجھ کر اور اس عقیدہ کے ساتھ تلاوت کرتا ہے کہ اس میں جو احکام دیئے گئے ہیں ان کی اطاعت فرض ہے تو یہ کامل تلاوت ہے۔ اور سمجھے بغیر قرآن کی تلاوت کرنا ناقص تلاوت ہے کیونکہ اس صورت میں نزول قرآن کا جو مقصد ہے وہ فوت ہو جاتا ہے۔ اسی لئے تلاوت کا لفظ آسمانی کتابوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ احکام کے واجب الامتثال ہونے کے عقیدہ کے ساتھ صرف آسمانی کتابوں کی تلاوت کی جاتی ہے۔ مگر بندہ ناقص تلاوت پر بھی ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: قاری کو قرآن کے ہر حرف پر دس نیکیاں ملتی ہیں اور الم ایک حرف نہیں ہے بلکہ تین حروف ہیں (مشکوۃ حدیث ۲۱۳۷، کتاب فضائل القرآن) اسی طرح جو شخص صرف درود پر اکتفا کرتا ہے اور شریعت کی اشاعت کے لئے جدو جہد نہیں کرتا اس کا درود اگرچہ ناقص ہے مگر ثواب اس کے حق میں بھی ثابت ہے۔ کیونکہ مئے خانہ کا محروم بھی محروم نہیں ہے!

اور صلاۃ مع اللہ کی شکل خود شریعت نے تجویز کی ہے۔ یعنی ارکان مخصوصہ اور افعال مخصوصہ کا مجموعہ جس کا فارسی نام ''نماز'' ہے۔ یہ بندوں کا اللہ کی طرف غایت درجہ انعطاف ہے[1]

بابُ مَاجَاءَ فِي مَوَاقِيْتِ الصَّلَاةِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم

اوقات نماز کا بیان

مواقیت: میقات کی جمع ہے اس کے دو معنی ہیں: مقررہ جگہ، اور مقررہ زمانہ۔ کتاب الحج میں اس کے معنی مقررہ جگہ

(۱) صلاۃ کے یہ معنی ابو القاسم سہیلی رحمہ اللہ نے لکھے ہیں، حوالہ کے لئے دیکھیں: التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح للعلامة محمد أدريس الكاندهلوی (۲۶۲:۱)

کے ہیں۔ یعنی وہ جگہیں جہاں سے احرام باندھنا ضروری ہے اور یہاں معنی ہیں مقررہ وقت۔ اور اس باب کا ماحصل یہ ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں انہی اوقات میں نماز پڑھنی ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ بیشک نماز مؤمنین پر فرض کی گئی ہے اور وقت کے ساتھ محدود ہے (نساء آیت ۱۰۳) اور حدیث میں ہے: إنَّ للصلاة أوَّلًا و آخِرًا: ہر نماز کی ابتداء ہے اور انتہا ہے۔ اس میں سے دو موقعے بالاجماع مستثنیٰ ہیں: ایک عرفہ کا موقعہ، وہاں ظہر وعصر دونوں کو ایک ساتھ ظہر کے وقت میں پڑھتے ہیں۔ دوسرا: مزدلفہ کا موقعہ۔ وہاں مغرب وعشاء کو ایک ساتھ عشاء کے وقت میں پڑھتے ہیں۔ اور یہ بات تواتر طبقہ سے ثابت ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ سے لے کر آج تک پوری امت ان دو موقعوں پر جمع بین الصلاتین کرتی آئی ہے۔ پس اس سے قرآن کریم پر زیادتی جائز ہے۔ ان دو موقعوں کے علاوہ کسی اور موقع پر جمع حقیقی جائز ہے یا نہیں؟ یعنی ظہرین کو ظہر یا عصر کے وقت میں پڑھنا یا عشائین کو عشاء یا مغرب کے وقت میں پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سفر اور مرض کے عذر سے ایسا کرنا جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک کسی بھی حالت میں جمع حقیقی جائز نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ کتاباً موقوتاً﴾ فرمایا ہے اور إنَّ للصلاة أولًا و آخراً حدیث میں آیا ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں وہ صریح نہیں ہیں ان میں جمع صوری کا احتمال ہے۔ غرض کوئی صحیح اور صریح حدیث جس سے جمع حقیقی کا جواز ثابت ہوتا ہو موجود نہیں ہے۔ اس لئے احناف عرفہ اور مزدلفہ کے علاوہ موقعوں میں اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ تفصیل آگے آئے گی۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اوقاتِ نماز کے سلسلہ کی بنیادی حدیثیں تین ہیں۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے تینوں کو ذکر کیا ہے اور ان حدیثوں کی روشنی میں دو وقتوں میں اختلاف ہو گیا ہے۔

اول: ظہر کے آخر وقت میں۔ پس عصر کے اول وقت میں بھی اختلاف ہو گیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ظہر کا وقت ہر چیز کا سایہ (سایۂ اصلی کے علاوہ) ایک مثل ہونے تک باقی رہتا ہے۔ اور دوسرے مثل سے عصر کا وقت شروع ہوتا ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ سے چار قول مروی ہیں:

۱- جمہور کے موافق۔ ترکی اور عراق کے علمائے احناف کا اسی قول پر فتوی اور عمل ہے۔

۲- دو مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے اور عصر کا وقت تیسرے مثل سے شروع ہوتا ہے۔ یہ ظاہر روایت ہے اور متون میں اسی قول کو لیا گیا ہے۔ برصغیر کے علماء احناف اسی قول پر فتوی دیتے ہیں .... ظاہر روایت اس قول کو کہتے ہیں جو امام محمد رحمہ اللہ کی چھ کتابوں: جامع کبیر، جامع صغیر، سیر کبیر، سیر صغیر، زیادات اور کتاب الاصل (مبسوط) میں مذکور ہو، علامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہ نے فرمایا ہے کہ میں نے مذکورہ کتابوں میں سے کسی کتاب میں یہ مسئلہ نہیں پایا (معارف السنن ۲:۹) البتہ صرف موطا محمد (۲:۴۴) میں یہ مسئلہ مذکور ہے اور اس میں عصر کے اول وقت کا ذکر ہے۔ ظہر کا آخر وقت اس میں بھی مذکور نہیں۔ اسی وجہ سے بہت سے علماء احناف نے پہلے قول پر فتوی دیا ہے۔

۳-ظہر کا وقت ایک مثل تک اور عصر کا وقت تیسرے مثل سے، اور بیچ کا وقت مہمل۔ یعنی وہ نہ عصر کا وقت ہے نہ ظہر کا۔

۴-دوسرے مثل کے آخر میں چار رکعت کے بقدر وقت مہمل ہے۔ اور تیسرے مثل سے عصر کا وقت شروع ہوتا ہے ——— یہ آخری دونوں قول مفتی بہ نہیں ہیں۔

ثانی: مغرب کے آخر وقت میں۔ اس اختلاف کا اثر عشا کے اول وقت پر بھی پڑتا ہے۔ اور یہ اختلاف شفق کے معنی کی تعیین میں ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفق سے صرف سُرخی مراد ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک سرخی اور سفیدی دونوں مراد ہیں۔ لہٰذا افق سے سرخی کے غائب ہوتے ہی جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عشا کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سرخی اور سفیدی دونوں کے ختم ہونے کے بعد عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے اس سے پہلے تک مغرب کا وقت رہتا ہے ——— اور علامہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں امام اعظم رحمہ اللہ کے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرنے کی جو بات لکھی ہے اس کی ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے تردید کی ہے (شامی ۲:۱۷ کتاب الصلاۃ، مطبع زکریا) اور دلائل کی روشنی میں امام اعظم رحمہ اللہ کا قول ہی قوی ہے اس لئے کہ بعض حدیثوں میں حین یَسْوَدُّ الْأُفق آیا ہے۔ ظاہر ہے اُفق سفیدی کے ختم ہونے کے بعد ہی سیاہ ہوتا ہے (ابوداؤد ۱:۵۷، باب المواقیت)

فائدہ: شفق صرف سُرخی کا نام ہے یا سرخی اور سفیدی دونوں کا نام ہے؟ یہ اختلاف دور صحابہ سے چلا آرہا ہے۔ جمہور نے ان صحابہ کی رائے کو لیا ہے جو شفق صرف سرخی کو قرار دیتے ہیں۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے ان صحابہ کے قول کو اختیار کیا ہے جو دونوں کو شفق بتاتے ہیں۔ مگر ظہر کے آخر وقت میں جو اختلاف ہے وہ مجتہدین کے درمیان ہوا ہے۔ اور یہ اختلاف روایات میں تطبیق دینے کی وجہ سے ہوا ہے۔ جمہور نے حدیث جبرئیل پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے کیونکہ وہ صریح اور دوٹوک ہے۔ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے اس کو فیصلہ کن نہیں سمجھا کیونکہ اس میں نسخ کا احتمال ہے اس لئے کہ بعض ایسی روایتیں موجود ہیں جن سے مثل ثانی میں ظہر کا وقت باقی رہنے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔ وہ روایتیں آگے آرہی ہیں۔ پس وہ حدیثیں حدیث جبرئیل کے لئے ناسخ ہونگی۔

فائدہ: امام اعظم رحمہ اللہ کا مزاج یہ ہے کہ وہ عبادات کے باب میں اس نص پر مسئلہ کا مدار رکھتے ہیں جس میں احتیاط ہوتی ہے۔ اور یہاں احتیاط یہ ہے کہ جو شخص جمہور کی رائے کے مطابق شفق احمر غروب ہونے کے بعد متصلاً عشا پڑھ لے گا اس کی نماز میں شک باقی رہے گا۔ اس لئے کہ نفس الامر میں یہ مغرب کا وقت بھی ہوسکتا ہے۔ اگر بات ایسی ہی ہوئی تو اس بندہ کی نماز نہ ہوگی اور نہ ذمہ فارغ ہوگا۔ جبکہ افق پر سفیدی موجود ہونے کی صورت میں مغرب پڑھنے والے کی نماز بالیقین ہو جائے گی خواہ ادا ہو یا قضا۔ اور یہی حال مثل ثانی میں عصر پڑھنے والے کا ہے۔ مثل ثانی

میں ظہر بہر صورت ہو جائے گی۔

علاوہ ازیں ''عصر'' کے معنی ہیں: ''نچوڑنا'' یعنی اس لفظ کے مفہوم میں اس طرف اشارہ ہے کہ عصر کی نماز دن کا اکثر وقت گذار کر پڑھی جانی چاہئے۔ غرض امام اعظم رحمہ اللہ کے قول میں احتیاط کے علاوہ عصر کے مفہوم پر عمل کرنا بھی متحقق ہوتا ہے۔

أبواب الصلاة

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] باب ماجاء في مواقيت الصلاة عن النبي صلى الله عليه وسلم

[١٤٩-] حدثنا هَنَّادُ بن السَّرِيِّ، نا عبدُ الرحمٰنِ بنُ أبي الزِّنَاد، عن عبدِ الرحمٰنِ بنِ الحَارِثِ بنِ عَيَّاشِ بنِ أبي رَبِيْعَةَ، عن حكيمِ بنِ حَكِيْمٍ، وهُوَ ابنُ عَبَّادٍ، قَالَ أَخْبَرَنِيْ نَافِعُ بنُ جُبَيْرِ بنِ مُطْعِمٍ، قَالَ أَخْبَرَنِي ابنُ عَباسٍ: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ:" أَمَّنِي جِبْرِئيْلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ": فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُوْلَى مِنْهُمَا حِيْنَ كَانَ الفَيْئُ مِثْلَ الشِّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِيْنَ كَانَ كُلُّ شَيْئٍ مِثْلَ ظِلِّهِ، ثُمَّ صَلَّى المغربَ حِيْنَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ، وَأَفْطَرَ الصَّائِمُ، ثم صَلَّى العِشَاءَ حين غَابَ الشَّفَقُ، ثُم صَلَّى الفَجْرَ حين بَرَقَ الفَجْرُ، وَحُرِمَ الطَّعَامُ عَلَى الصَّائِمِ.

وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِيْنَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْئٍ مِثْلَهُ لِوَقْتِ العَصْرِ بِالأَمْسِ، ثُم صَلَّى العَصْرَ حين كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْئٍ مِثْلَيْهِ، ثم صَلَّى المغربَ لِوَقْتِهِ الأَوَّلِ، ثم صَلَّى العِشَاءَ الآخِرَةَ حين ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُم صَلَّى الصُّبْحَ حينَ أَسْفَرَتِ الأَرْضُ.

ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيَّ جبرئيلُ فقال:" يا محمدُ! هٰذا وَقْتُ الأَنْبِيَاءِ مِن قَبْلِكَ، والوَقْتُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الوَقْتَيْنِ"

وفي الباب: عن أبي هريرةَ، وبُرِيدَةَ، وأبي موسٰى، وأبي مسعودٍ، وأبي سَعيدٍ، وجابرٍ، وعَمْرِو بنِ حَزْمٍ، والبَرَاءِ، وأَنَسٍ.

[١٥٠-] حدثنا أحمدُ بنُ مُحمدِ بنِ مُوسٰى. نا عبدُ اللهِ بنُ المُبَارَكِ، أَخْبَرَنِي حُسَينُ بنُ عَلِيِّ بنِ الْحُسَيْنِ، أخبرَني وَهْبُ بنُ كَيْسَانَ، عن جَابِرِ بنِ عَبدِ اللّهِ، عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم

قال: أَمَّنِي جبرئيلُ، فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيْثِ ابنِ عَبَّاسٍ بِمَعْنَاهُ وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْهِ: "لِوَقْتِ العَصْرِ بالأَمْسِ"
وحَدِيثُ جَابِرٍ في المَوَاقِيْتِ قَد رَوَاهُ عَطَاءُ بنُ أبي رَبَاحٍ، وعَمْرُو بنُ دينارٍ، وأبو الزُّبَيْرِ، عن جَابِرِ بنِ عبدِ اللّٰه، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نَحْوَ حَدِيثِ وَهْبِ بنِ كَيْسَانَ، عَنْ جَابِرٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.
قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عَبَّاسٍ، حديثٌ حسنٌ. وقال محمدٌ: أَصَحُّ شيئٍ في المَوَاقِيْتِ حديثُ جَابِرٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حضرت جبرئیل نے دومرتبہ بیت اللہ کے پاس میری امامت کی یعنی مجھے دو دن کی تمام نمازیں امام بن کر پڑھائیں (پہلے دن پانچوں نمازیں اول وقت میں پڑھائیں اور دوسرے دن تمام نمازیں آخر وقت میں پڑھائیں) چنانچہ دنوں میں سے پہلے دن میں ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ سایہ چپل کی پٹی کے مانند تھا (یہ محاورہ ہے۔ ٹھیک استواء کے وقت جو سایہ ہوتا ہے اس کو فیٔ مثل الشراك کہتے ہیں اور اسی کو سایہ اصلی بھی کہتے ہیں۔ یعنی زوال ہوتے ہی حضرت جبرئیل نے ظہر پڑھائی معلوم ہوا کہ زوال کے بعد متصلاً ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اجماعی ہے) پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہوگیا (یعنی دوسرا مثل شروع ہوتے ہی عصر پڑھائی۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل آگے آئے گی) پھر مغرب پڑھائی جبکہ سورج گر گیا اور جبکہ روزہ داروں کے لئے روزہ کھولنا جائز ہوگیا (أفطر الصائم: عطف تفسیری ہے اور وَجَبَ کے معنی ہیں سَقَطَ: گرنا، غروب ہونا) پھر عشاء شفق غائب ہونے کے بعد پڑھائی (شفق کی مراد متعین کرنے میں یہ جملہ غیر واضح ہے کیونکہ شفق صرف سرخی کو بھی کہتے ہیں اور سرخی اور سفیدی کے مجموعہ کو بھی کہتے ہیں) پھر فجر پڑھائی جبکہ صبح چمکی اور جس وقت روزہ داروں کے لئے کھانا پینا حرام ہوگیا (حَرُمَ الطعامُ: عطف تفسیری ہے)

دوسرے دن ظہر اس وقت پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہوگیا یعنی گذشتہ کل جس وقت عصر پڑھائی تھی آج اسی وقت ظہر پڑھائی (لوقت العصر بالأمس یہ جملہ صرف اسی روایت میں ہے۔ اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ مثل اول کی انتہاء اور مثل ثانی کی ابتداء اتنی قریب ہیں کہ آج گھڑیوں کے زمانہ میں تو دونوں میں فرق کرنا ممکن ہے مگر دور اول میں ان کے درمیان امتیاز کرنا انتہائی مشکل تھا اسی لئے راوی نے یہ بات کہی کہ: ''گذشتہ کل جس وقت عصر پڑھائی تھی آج اسی وقت ظہر پڑھائی'' حالانکہ دوسرے دن ظہر مثل ثانی کے شروع ہونے سے ذرا دیر پہلے پڑھائی تھی) پھر عصر پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ دو مثل ہوگیا (حضرت جبرئیل نے تمام نمازیں وقت حقیقی کے اول وآخر میں نہیں پڑھائیں بلکہ وقت مستحب کا بھی لحاظ کیا ہے۔ اگر صرف وقت حقیقی کا لحاظ کرتے تو دوسرے دن عصر کی نماز مکروہ وقت

میں پڑھنا لازم آتا) پھر مغرب دوسرے دن بھی اول وقت میں پڑھائی، یعنی سورج غروب ہوتے ہی (یہ بھی قرینہ ہے کہ امامت جبرئیل کی روایت میں وقت مستحب کا بھی لحاظ کیا گیا ہے۔ ورنہ مغرب کا وقت شفق غروب ہونے تک باقی رہتا ہے۔ اور اسی حدیث کی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول جو کہ ان کے یہاں مفتی بہ نہیں ہے یہ ہے کہ مغرب کا وقت مُضَیق ہے مُوَسّع نہیں) پھر عشاء کی نماز رات کا تہائی حصہ گذر جانے کے بعد پڑھائی (عشاء کا وقت حقیقی صبح صادق تک باقی رہتا ہے) پھر فجر اس وقت پڑھائی جب کہ زمین روشن ہوگئی۔

پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام آنحضرت ﷺ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: یہ گذشتہ انبیاء کا وقت ہے۔ اور ان دونوں اوقات کے درمیان نمازوں کا وقت ہے (پانچوں نمازیں بیک وقت صرف امتِ محمدیہ پر فرض کی گئی ہیں۔ گذشتہ امتوں پر متفرق فرض کی گئی تھیں یعنی کسی امت پر دو اور کسی امت پر تین، نیز کسی پر ظہر، عصر اور کسی امت پر کوئی اور نماز فرض کی گئی تھی)

اس کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ حدیث جابر اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما قریب المعنی ہیں گو کہ الفاظ مختلف ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں لوقت العصر بالأمس نہیں ہے۔ اور اس حدیث کو وہب بن کیسان کے علاوہ متعدد تابعین مثلاً عطاء بن ابی رباح، عمرو بن دینار اور ابو الزبیر وغیرہ حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی یہ ٹکڑا نہیں بڑھاتا۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت جابر کی حدیث کو اصح ما فی الباب قرار دیا ہے۔

تشریح:

ابن کثیر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ شب معراج میں آنحضرت ﷺ کی واپسی صبح کے وقت ہوئی تھی۔ بلکہ آپؐ نے مسجد اقصی میں امام بن کر انبیاء کو جو دو رکعتیں پڑھائی تھیں وہ فجر کی نماز ہو سکتی ہے (تفسیر ابن کثیر ۳:۲۳) بایں وجہ حضرت جبرئیل نے ظہر سے آنا شروع کیا تھا ——— علاوہ ازیں فجر میں لوگوں کو اطلاع کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں تھی۔ اس لئے انھوں نے ظہر سے آنا شروع کیا تھا تا کہ لوگ حضرت جبرئیل کی آمد سے مطلع ہو جائیں اور وقت مقررہ پر مسجد میں پہنچ جائیں۔

فائدہ: اور اس حدیث سے مفترض کا متنفل کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب بغرض تعلیم حضرت جبرئیل علیہ السلام کو نماز پڑھانے کا حکم دیا گیا تو دو دن کی نمازیں ان پر بھی فرض ہوگئیں۔

اور دوسرا جواب: یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام عالم مثال میں امام بنے تھے۔ اور عالم مشاہدہ میں امام آنحضور ﷺ تھے۔ اور صحابہ نے حضور اکرم ﷺ کی اقتداء کی تھی۔ اور مفترض و متنفل کی اقتداء کا مسئلہ عالم مشاہدہ سے تعلق رکھتا ہے یعنی اس دنیا کا ہے۔

تیسرا جواب: أمّني کا مطلب أمّوني جبرئیل بالإمامة بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بذات خود امامت نہیں کرائی بلکہ وقت ہوجانے پر آنحضرت ﷺ کو اشارہ کیا۔ پس آپؐ نے نماز پڑھائی۔ واللہ اعلم

بابٌ مِنْهُ

اوقاتِ نماز ہی کا بیان

یہ اوپر والے باب کا تتمہ ہے۔ اور اس میں دو حدیثیں ہیں: پہلی حدیث قولی ہے۔ اور دوسری حدیث فعلی۔ اس میں یہ واقعہ ہے کہ ایک شخص نے نمازوں کے اوقات دریافت کئے تھے آپؐ نے اس کی تعلیم کے لئے ایک دن تمام نمازیں اول وقت میں پڑھیں، اور دوسرے دن آخر وقت میں۔

حدیث (۱): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بیشک ہر نماز کے لئے اول ہے اور آخر (جو حضرات جمع حقیقی کو جائز کہتے ہیں اس جملہ میں ان کے قول کی تردید ہے۔ اس لئے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کو غیر محفوظ بتایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ بیان کرنے کے بعد آپؐ نے فرمایا) ظہر کے وقت کا شروع یہ ہے کہ سورج ڈھل جائے۔ اور اس کا آخر یہ ہے کہ عصر کا وقت داخل ہوجائے۔ اور عصر کے وقت کی ابتداء یہ ہے کہ عصر کا وقت شروع ہوجائے (ظہر کے آخر اور عصر کے اول وقت کی تعیین میں یہ روایت فیصلہ کن نہیں ہے) اور عصر کے وقت کا آخر یہ ہے کہ سورج پیلا پڑجائے (اس کے بعد وقتِ مکروہ ہے) اور مغرب کا وقت سورج غروب ہوتے ہی شروع ہوجاتا ہے، اور اس کا آخری وقت شفق کے غائب ہونے تک باقی رہتا ہے (جمہور اس حدیث کی بنا پر مغرب کے وقت کو بھی موسّع مانتے ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور وہی مفتی بہ ہے) اور عشا کا اول وقت یہ ہے کہ افق غائب ہوجائے (یعنی آسمان کے چاروں کنارے یکساں ہوجائیں۔ اور وہ شخص جو سورج کے غروب ہونے کی جگہ سے واقف نہیں اس کے لئے سورج کے غروب ہونے کی جگہ متعین کرنا مشکل ہوجائے۔ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شفق سرخی اور سفیدی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ ورنہ جب تک افق پر سفیدی باقی رہے گی سورج غروب ہونے کی جگہ متعین کرنا مشکل نہیں ہوگا۔ پس یہ ٹکڑا امام اعظم رحمہ اللہ کا مستدل ہے) اور عشا کا آخری وقت نصف رات ہے۔ اور فجر کا اول وقت جبکہ صبح صادق طلوع ہوجائے اور آخر وقت جبکہ سورج طلوع ہوجائے۔

تشریح: اس حدیث کو سلیمان اعمش کے دو تلامذہ: ابو اسحاق فزاری اور محمد بن فضیل روایت کرتے ہیں۔ اور دونوں کی حدیثیں قریب المعنی ہیں۔ مگر ابو اسحاق فزاری استاذ الاستاذ حضرت مجاہد کو بتاتے ہیں۔ اور وہ ان پر سند روک دیتے ہیں۔ اور مجاہد رحمہ اللہ إن للصلاۃ أوّلاً و آخراً کو رسول اللہ ﷺ کی طرف یقین کے ساتھ منسوب نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ: ''ایسا کہا جاتا تھا کہ ہر نماز کا اول و آخر ہے''۔ یعنی ابو اسحاق فزاری کی حدیث مقطوع ہے۔

جبکہ محمد بن فضیل کی حدیث کی سند یہ ہے: ''اعمش روایت کرتے ہیں ابوصالح سے۔ وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور وہ نبی ﷺ سے۔ آپؐ نے فرمایا: ''بیشک ہر نماز کا اول وآخر ہے''۔ یعنی محمد بن فضیل نے اس حدیث کو مرفوع بیان کیا ہے۔ اور إن للصلاۃ کو قولِ رسول قرار دیا ہے —— امام بخاری رحمہ اللہ نے ابواسحاق فزاری کی حدیث کو اصح بتایا ہے اور محمد بن فضیل کی حدیث میں وہم ہونے کی بات کہی ہے۔ یعنی حدیث کی یہ سند أعمش، عن أبی صالح، عن أبی ہریرۃ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صحیح نہیں۔ صحیح سند أعمش عن مجاھد ہے۔ اور یہ حدیث مقطوع ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ دعوی بلا دلیل ہے اور محلِ نظر ہے۔ محمد بن فضیل کی حدیث کو غلط کیسے کہا جاسکتا ہے؟ جبکہ وہ بھی اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں۔ اور اس بات کا امکان ہے کہ اعمش نے یہ حدیث مجاہد اور ابوصالح دونوں سے سنی ہو۔

حدیث (۲): ایک شخص آنحضور ﷺ کے پاس آیا اور نمازوں کے اوقات کے بارے میں استفسار کیا۔ آپؐ نے فرمایا: اگر اللہ چاہیں تو ہمارے ساتھ ٹھہرو (دس نمازوں تک ٹھہرنا اور پابندی سے تمام نمازیں مسجد نبوی میں پڑھنا اور عمل نبوی سے اوقات نماز اخذ کرنا ایسی باتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔ بایں وجہ آنحضور ﷺ نے إن شاء اللہ بڑھایا ہے) چنانچہ آپ نے پہلے دن کی تمام نمازیں اول وقت میں پڑھائیں۔ پس صبح صادق ہوتے ہی آپؐ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا۔ انھوں نے اذان واقامت کہی، پھر آپؐ نے فجر پڑھائی۔ پھر زوال ہوتے ہی ظہر پڑھائی۔ اور عصر اس وقت پڑھائی جبکہ سورج سفید تھا، یعنی خوب چمک رہا تھا اور وہ مغربی افق سے کافی اونچا تھا (یہ روایت بھی فیصلہ کن نہیں) پھر سورج غروب ہوتے ہی مغرب پڑھائی پھر شفق کے غائب ہونے کے بعد عشا پڑھائی۔ پھر دوسرے دن کی تمام نمازیں آخر وقت میں پڑھائیں۔ چنانچہ دوسرے دن آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو خوب روشنی ہونے تک انتظار کرنے کا حکم دیا۔ پھر جب زمین خوب روشن ہوگئی تو آپؐ نے فجر پڑھائی۔ پھر ان کو ظہر میں انتظار کرنے کا حکم دیا۔ پس وقت کو ٹھنڈا کیا اور خوب ٹھنڈا کیا، پھر ظہر پڑھائی (أنعمَ النَّظْوَ کے معنی ہیں نگاہ کو دراز کرنا۔ اور أنعم أن یُبرِد کے معنی ہیں: ٹھنڈا کرنے میں دراز کیا یعنی خوب ٹھنڈا کیا) پھر عصر کے لئے اذان واقامت کہنے کا حکم دیا۔ اور عصر اس وقت پڑھائی جبکہ سورج آخر وقت میں پہنچ گیا تھا (فوق ماکانت کا ترجمہ ہے۔ گذشتہ کل جس وقت عصر پڑھائی تھی سورج اس سے اور نیچے چلا گیا تھا یعنی فوقیت: نیچے کی طرف ہے، اوپر کی طرف نہیں) پھر مغرب شفق غائب ہونے سے ذرا دیر پہلے پڑھائی۔ پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو عشا میں انتظار کرنے کا حکم دیا اور جب تہائی رات گذر گئی اس وقت اشارہ پاکر حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اقامت کہی اور آپؐ نے عشا پڑھائی۔ پھر آنحضرت ﷺ نے دریافت کیا: سائل کہاں ہے؟ اس شخص نے عرض کیا حاضر ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: دونوں دن جن وقتوں میں نمازیں پڑھی گئی ہیں ان کے درمیان نماز کے اوقات ہیں۔

تشریح: آنحضرت ﷺ نے عملی تعلیم اس لئے دی کہ وہ قولی تعلیم سے ابلغ اور ذہن نشینی سے زیادہ قریب ہوتی

ہے محسوس مثال سے بات خوب سمجھ میں آتی ہے۔

فائدہ: یہاں سے یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ بلیک بورڈ کے ذریعہ جو تعلیم دی جاتی ہے وہ اوقع فی النفس (پائیدار) ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ عملی تعلیم ہے۔ اس حقیقت کو اسکول اور کالج والوں نے سمجھ لیا ہے۔ چنانچہ ان کی ہر کلاس میں بلیک بورڈ موجود ہوتا ہے اور ان کے یہاں اسی کے ذریعہ پڑھانے کا طریقہ ہے، حالانکہ ان کے یہاں محسوسات پڑھائے جاتے ہیں۔ اور مدرسہ والے اس حقیقت سے غافل ہو گئے ان کی کسی درسگاہ میں بلیک بورڈ نہیں۔ اور نہ کوئی اس کے ذریعہ پڑھاتا ہے حالانکہ بلیک بورڈ کی زیادہ ضرورت مدرسہ والوں کو ہے۔ کیونکہ مدرسوں میں معنویات پڑھائے جاتے ہیں، جن کے لئے محسوسات کا سہارا نہایت مفید ہے۔

[۲] باب منه

[۱۵۱-] حدثنا هَنَّادٌ، نا محمدُ بنُ فُضَيْلٍ، عن الأَعْمَشِ، عن أبي صَالِحٍ، عن أبي هريرةَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم:" إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلاً وَآخِرًا، وإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ صَلَاةِ الظُّهْرِ حِيْنَ تَزُوْلُ الشَّمْسُ، وآخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ يَدْخُلُ وَقْتُ الْعَصْرِ، وإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العَصْرِ حِيْنَ يَدْخُلُ وَقْتُها، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ تَصْفَرُّ الشَّمْسُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ المَغْرِبِ حِيْنَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ، وإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ يَغِيْبُ الشَّفَقُ، وإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العِشَاءِ الآخِرَةِ حِيْنَ يَغِيْبُ الأُفُقُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِها حِيْنَ يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ، وإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الفَجْرِ حِيْنَ يَطْلُعُ الفَجْرُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِيْنَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ"

وفي البابِ: عن عبدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو.

قال أبو عيسٰى: سمِعْتُ محمداً يقولُ: حديثُ الأَعْمَشِ عَنْ مُجاهِدٍ فِي الْمَوَاقِيْتِ أَصَحُّ مِن حَدِيثِ مُحمدِ بنِ فُضَيْلٍ عن الأَعْمَشِ؛ وحَديثُ محمدِ بنِ فُضَيْلٍ خطأٌ، أَخْطأَ فِيه مُحمدُ بنُ الفُضَيْلِ.

حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو أُسَامَةَ، عن أبي إسحاقَ الفَزارِيِّ، عن الأعمَشِ، عن مُجاهِدٍ، قال: كَانَ يُقَالُ: إِنَّ لِلصَّلَاةِ أَوَّلاً و آخِرًا فَذَكَرَ نَحْوَ حديثِ مُحمدِ بنِ فُضَيْلٍ، عن الأَعْمَشِ نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ.

[۱۵۲-] حدثنا أحْمَدُ بنُ مَنِيْعٍ، والحَسَنُ بنُ الصَّبَّاحِ البَزَّارُ، وأحمدُ بنُ مُحمدِ بنِ مُوسٰى، المعنىٰ واحِدٌ، قَالُوا: ثنا إسحاقُ بنُ يُوسفَ الأزرَقُ، عن سُفْيَانَ، عن عَلْقَمَةَ بنِ مَرْثَدٍ، عن سُلَيْمَانَ بنِ بُرَيْدَةَ، عن أبِيهِ، قَالَ: أَتَى النبيَّ صلى الله عليه وسلم رَجُلٌ، فَسَأَلَهُ عَن مَوَاقِيْتِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، فَأَمَرَ بِلالاً، فَأَقَامَ حِيْنَ طَلَعَ الفَجْرُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ فَصَلَّى العَصْرَ، وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْمَغْرِبِ حِيْنَ وَقَعَ حَاجِبُ

الشَّمسِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعِشاءِ، فَأَقَامَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ مِنَ الغَدِ، فَنَوَّرَ بِالفَجْرِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالظُّهرِ، فَأَبْرَدَ، وَأَنْعَمَ أَن يُبرِدَ، ثُمَّ أَمَرَهُ بالعَصْرِ، فَأَقَامَ وَالشَّمسُ آخِرَ وَقْتِهَا فَوقَ مَا كَانَتْ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَخَّرَ المَغرِبَ إِلَى قُبَيْلِ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ، ثم أَمَرَهُ بالعِشَاءِ، فَأَقَامَ حين ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُم قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ عَن مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: أَنَا، فَقَالَ: "مَوَاقِيتُ الصَّلَاةِ كَمَا بَيْنَ هٰذَيْنِ"

قَالَ أَبُو عيسىٰ: هذا حديثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صحيحٌ. وَقَد رَوَاهُ شُعْبَةُ عن عَلْقَمَةَ بنِ مَرْثَدٍ أيْضًا.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ بات سنی ہے کہ اوقاتِ نماز کے سلسلہ میں اعمش کی جو روایت حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے ہے وہ اس حدیث سے اصح ہے جس کو محمد بن فضیل نے اعمش سے روایت کیا ہے (یعنی مقطوع روایت مرفوع روایت سے اصح ہے) اور محمد بن فضیل کی حدیث میں وہم ہے اس میں محمد بن فضیل نے غلطی کی ہے —— مقطوع روایت کی سند یہ ہے: ہناد روایت کرتے ہیں ابو اسامہ سے۔ وہ ابو اسحاق فزاری سے۔ وہ اعمش سے اور وہ مجاہد سے۔ مجاہد کہتے ہیں کہ ایسا کہا جاتا تھا کہ ہر نماز کے لئے ابتداء اور انتہاء ہے۔ اس کے بعد کا مضمون محمد بن فضیل کی حدیث کی طرح ہے —— اس کے بعد حضرت بریدۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور اس کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور اس حدیث کو علقمہ سے سفیان ثوری کے علاوہ شعبہ بھی روایت کرتے ہیں۔

بابُ ماجاءَ في التَّغْلِيسِ بالفَجْرِ

غلس میں نمازِ فجر پڑھنے کا بیان

نماز کے اوقات کے اجمالی اور جامع ابواب گذر چکے۔ اب تفصیلی ابواب شروع ہوتے ہیں۔ پہلے یہ بات جان لینی چاہئے کہ حقیقی فضیلت اول وقت کے لئے ثابت ہے۔ اور اس پر کسی دلیل کی حاجت نہیں۔ کیونکہ وقت داخل ہوتے ہی اللہ تعالیٰ کا حکم: صَلُّوْا (نماز پڑھو) بندوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ پس وقت ہوتے ہی نماز پڑھ لینی چاہئے کیونکہ امر کا امتثال (اطاعت) فوراً کرنا ہی حقیقی فرمانبرداری ہے۔ مگر یہ بات کہ کیا اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین یہ بات تسلیم نہیں کرتے چنانچہ وہ ہر جگہ اور ہر زمانہ میں پانچوں نمازیں اول وقت میں پڑھتے ہیں۔ گو کہ خود ائمہ ثلاثہ بعض صورتوں میں ثانی وقت کی فضیلت کا اقرار کرتے ہیں جیسا کہ تفصیلی ابواب کے ضمن میں یہ بات آئے گی۔ اور احناف کہتے ہیں کہ تین صورتوں میں یعنی حق مصلیان، حق صلوٰۃ اور حق وقت کی وجہ سے اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

تفصیل:

۱-حق مصلیان: یعنی نمازیوں کا حق۔اس حق کی بناء پر اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے کیونکہ اول وقت کی فضیلت اللہ کا حق ہے اور ثانی وقت کی فضیلت بندوں کا حق ہے۔اور جب ان دونوں حقوق میں تعارض ہوتا ہے تو بندوں کے حق کی رعایت کی جاتی ہے۔کیونکہ وہ محتاج ہیں اور اللہ بے نیاز ہیں۔اس حق کی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ عمومی احوال میں اسفار میں فجر پڑھنا افضل ہے۔کیونکہ اس میں بندوں کے احوال کی روایت ہے۔اور رمضان میں نیز حرمین شریفین میں جلدی یعنی غلس میں نماز فجر پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہاں یہی قرین مصلحت ہے۔رمضان میں لوگ سحری کے وقت میں بیدار ہو جاتے ہیں۔پس اسفار تک فجر کو مؤخر کرنے کی صورت میں یا تو لوگ تنہا نماز پڑھ کر سو جائیں گے یا نماز پڑھے بغیر سوئیں گے اور ان کی جماعت یا نماز فوت ہو جائے گی۔اور حرمین شریفین میں تہجد کے وقت سے لوگ پہنچ جاتے ہیں۔پس ان کی رعایت صبح صادق ہوتے ہی نماز پڑھ لینے میں ہے۔
غرض جہاں بندوں کا حق تاخیر کا متقاضی ہو وہاں ثانی وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے اور جہاں بندوں کا حق بھی اول وقت کو چاہتا ہو وہاں دو فضیلتیں اکٹھا ہونے کی وجہ سے اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

۲-حق صلوٰۃ: یعنی نفل نماز کا حق۔اس کی صرف ایک مثال یعنی عصر کی نماز ہے۔احناف کے نزدیک نماز عصر فی الجملہ یعنی کچھ تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اس لئے کہ عصر کے بعد نفل ممنوع ہیں۔پس وہ لوگ جو عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد مسجد میں آتے ہیں اور وہ نفل پڑھنا چاہتے ہیں ان کو تھوڑا موقع دینا چاہئے۔اگر وقت ہوتے ہی عصر پڑھ لی جائے گی تو یہ لوگ نفلوں سے محروم رہ جائیں گے۔غرض یہاں حق صلوٰۃ کی وجہ سے ثانی وقت کی طرف استحباب منتقل ہوتا ہے۔علاوہ ازیں اس میں لفظ عصر کے مفہوم کی بھی رعایت ہے اور آنحضرت ﷺ کا معمول بھی فی الجملہ عصر تاخیر کر کے پڑھنے کا تھا، جیسا کہ آگے حدیث آرہی ہے۔

۳-حق وقت: یعنی وقت کا حق۔یعنی اگر نماز کے اول وقت میں کچھ خرابی پائی جاتی ہو تو پھر فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اس کی بھی صرف ایک مثال ہے۔اور وہ سخت گرمیوں میں ظہر کی نماز ہے۔حدیث شریف میں ہے: إذا اشتدَّ الحرُّ فابرِدُوا عن الصلاۃ فإنَّ شدَّۃَ الحرِّ من فَيحِ جهنم۔یہ حدیث آگے آرہی ہے۔اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سخت گرمیوں میں ظہر کے اول وقت میں کچھ خرابی ہے پس گرمیوں میں نماز ظہر تاخیر سے پڑھنا افضل ہے۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ مذکورہ تینوں حقوق کی وجہ سے اول وقت کی فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے اور جہاں یہ حقوق متعارض نہ ہوں وہاں اول وقت کی فضیلت برقرار رہتی ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہاں دو باب ہیں۔پہلے باب میں فعلی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ غلس میں

یعنی اول وقت میں نماز فجر پڑھا کرتے تھے۔ اور دوسرے باب میں قولی حدیث ہے۔ اس میں آپؐ نے اسفار میں یعنی تاخیر سے فجر پڑھنے کا حکم دیا ہے اور یہ بات کہی ہے کہ اسفار میں نماز پڑھنے میں زیادہ ثواب ہے۔ یہ دونوں روایتیں بظاہر متعارض ہیں مگر حقیقت میں ان میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ پہلی حدیث کا محمل وہ صورت ہے جس میں اللہ کا حق بھی اور بندوں کا حق بھی اول وقت کی فضیلت کو چاہتا ہو۔ اور دوسری حدیث کا محمل وہ صورت ہے جبکہ بندوں کا حق ثانی وقت کی فضیلت کا متقاضی ہو۔

تفصیل: آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے علاوہ نو مساجد اور بھی تھیں (1) اور پورے مدینہ سے جن مسلمان مرد و زن کو فرصت ہوتی یا وہ کوئی مسئلہ دریافت کرنا چاہتے وہ مسجد نبوی میں آتے تھے اور آنحضرت ﷺ کی پُر نور مجلس سے فیضیاب ہوتے تھے۔ باقی مسلمان اپنے اپنے قبیلوں کی مسجدوں میں نماز پڑھتے تھے۔ اور تہجد کے وقت صحابہ اور صحابیات عام طور پر تہجد پڑھنے کے لئے مسجد نبوی میں آتے تھے۔ اور وہ آدھی رات ہی سے آنا شروع ہو جاتے تھے اور صبح صادق تک سب آجاتے تھے۔ کیونکہ مسجد نبوی بستی سے دور مدینہ کی ایک جانب میں واقع تھی اس کے اردگرد آبادی نہیں تھی۔ پس یہاں حق اللہ اور حق العبد دونوں کا تقاضہ یہ تھا کہ وقت ہوتے ہی نماز فجر پڑھ لی جائے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ اول وقت ہی میں نماز فجر پڑھایا کرتے تھے۔ جبکہ مدینہ منورہ کی باقی مساجد کی صورت حال اس سے مختلف تھی۔ وہاں صبح صادق کے بعد متصلاً نمازی حاضر نہیں ہوتے تھے۔ کچھ تاخیر سے پہنچتے تھے۔ اس لئے آنحضور ﷺ نے وہاں کے نمازیوں سے فرمایا کہ خوب روشنی کر کے یعنی تاخیر سے فجر پڑھا کرو۔ اس صورت میں زیادہ ثواب ہوگا۔ کیونکہ اسفار میں نماز پڑھنے میں جماعت بڑھے گی پس ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

فائدہ: آنحضور ﷺ کے زمانہ میں عورتیں جماعت میں شریک ہونے کے لئے صرف مسجد نبوی میں حاضر ہوتی تھیں، مدینہ منورہ کی باقی مساجد میں عموماً وہ نہیں جاتی تھیں اور ان کا مسجد نبوی میں آنا درحقیقت دین سیکھنے کے لئے اور زیارتِ نبوی کے لئے ہوتا تھا۔ میرے علم میں ایسی کوئی روایت نہیں جس سے عورتوں کا مدینہ کی باقی مساجد میں بھی نماز پڑھنے کے لئے جانا ثابت ہوتا ہو۔ اسی طرح صرف مسجد نبوی میں نماز فجر غلس میں ہوتی تھی۔ اور باقی مسجدوں میں اسفار میں ہوتی تھی۔ دلیل بخاری شریف کی یہ حدیث ہے کہ ایک صحابی مسجد نبوی میں فجر پڑھ کر قباء میں پہنچے جو مدینہ سے کم از کم پانچ چھ کلومیٹر کے فاصلہ پر ہے وہاں فجر کی جماعت ہو رہی تھی اور لوگ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ رہے تھے۔ ان صحابی نے خبر دی کہ رات میں آنحضرت ﷺ پر تحویل قبلہ کی وحی نازل ہو چکی ہے چنانچہ وہ حضرات

(1) ان مسجدوں کے نام یہ ہیں: مسجد بنی عمرو، یہ قبیلۂ بنی نجار کی مسجد تھی، مسجد بنی ساعدۃ، مسجد بنی عبیدۃ، مسجد بنی سلمۃ، مسجد بنی رابح، یہ قبیلہ عبد الاشہل کی مسجد تھی، مسجد بنی زُریق، مسجد بنی غفار، مسجد اسلم، مسجد جہینہ۔ ابوداؤد شریف کے آخر میں ایک رسالہ ملحق ہے ''مراسیل ابی داؤد'' کے نام سے اس کے صفحہ ۵ پر یہ تفصیل ہے۔

نماز ہی کے اندر کعبہ شریف کی طرف گھوم گئے (بخاری حدیث ۴۰۳) ـــــ یہاں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حق مصلیان کی رعایت ضروری ہے اور اس حق کی وجہ سے فضیلت ثانی وقت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

[۲] باب ماجاء فی التغلیس بالفجر

[۱۵۳-] حدثنا قُتَیْبَةُ، عن مالكِ بنِ أنسٍ، ح: قال: ونا الأنْصَارِیُّ، نا مَعْنٌ، نا مالكٌ، عن یَحیی بنِ سَعیدٍ، عن عَمْرَةَ، عن عائشةَ، قالتْ: إنْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی الله علیه وسلم لَیُصَلِّی الصُّبْحَ، فَیَنْصَرِفُ النِّسَاءُ، قَالَ الأنصارِیُّ: فَتَمُرُّ النِّسَاءُ مُتَلَفِّفَاتٍ بِمُرُوْطِهِنَّ، مَا یُعْرَفْنَ مِنَ الغَلَسِ، وَقال قُتَیْبَةُ: مُتَلَفِّعَاتٍ.

وفی الباب: عن ابنِ عُمَرَ، وأنسٍ، وقَیْلَةَ ابْنَةِ مَخْرَمَةَ.

قال أبو عیسی: حدیثُ عائشةَ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ. وَهُوَ الَّذِی اخْتَارَهُ غَیْرُ وَاحِدٍ مِنْ أهْلِ العِلْمِ مِنْ أصحابِ النبیِّ صلی الله علیه وسلم: مِنْهُمْ: أبُوبکرٍ، وعُمرُ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابعینَ، وبه یَقولُ الشافعیُّ وأحمدُ وإسحاقُ: یَسْتَحِبُّوْنَ التَّغْلِیْسَ بِصَلاَةِ الْفَجْرِ.

ترجمہ: وہ روایت جس میں تاریکی میں نماز فجر پڑھنا وارد ہوا ہے۔ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: بیشک شان یہ ہے (یہ إنْ مخففہ من المثقلہ ہے۔ اور اس کا اسم ضمیر شان پوشیدہ ہے) آنحضرت ﷺ فجر پڑھتے تھے۔ پھر عورتیں لوٹتی تھیں درانحالیکہ وہ اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی ہوتی تھیں نہیں پہچانی جاتی تھیں وہ تاریکی کی وجہ سے۔ یعنی آنحضور ﷺ نماز فجر غلس میں شروع کرتے تھے اور غلس ہی میں پوری فرماتے تھے۔ اور مسجد نبوی میں نماز ختم ہونے کے بعد بھی ماحول میں اتنی تاریکی باقی رہتی تھی کہ عورتیں (ذات کے لحاظ سے) پہچانی نہیں جاتی تھیں (کہ کون ہے رقیہ ہے، زینب ہے یا فاطمہ؟) انصاری کی حدیث میں یَنصرف النساء کے بجائے تَمُرُّ النساءُ ہے۔ اور دونوں کا مطلب ایک ہے۔ اور قتیبہ کی حدیث میں متلففات کی جگہ مُتَلَفِّعَاتٍ ہے۔ لَفَعَ اور لَفَفَ دونوں کے معنی ہیں: لپٹی ہوئی۔ اور مُروط جمع ہے مِرْط کی: اونی چادر ـــــ اور یہ وہ بات ہے جس کو صحابہ میں سے بہت سے اہل علم نے پسند کیا ہے، ان میں سے حضرات شیخین رضی اللہ عنہما ہیں۔ اور ان کے بعد کے حضرات یعنی تابعین نے پسند کیا ہے۔ اور یہی بات شافعی احمد واسحاق نے کہی ہے۔ یہ سب مطلقاً فجر کی نماز غلس میں پڑھنے کو پسند کرتے ہیں۔

تشریح: اس حدیث کی علماء احناف نے متعدد تاویلیں کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ آنحضرت ﷺ فجر اسفار میں پڑھا کرتے تھے۔ مگر جو بات صحیح ہے وہ یہ ہے کہ مسجد نبوی میں نماز فجر غلس ہی میں شروع ہوتی تھی اور غلس ہی میں پوری ہو جاتی تھی۔ اور خلفاء راشدین کا بھی یہی معمول تھا۔ اس لئے کہ ان کے زمانہ

میں بھی مسجد نبوی کی وہی صورتِ حال تھی جو آنحضور ﷺ کے عہد میں تھی بلکہ آج تک ویسی ہی صورتِ حال ہے۔ اس لئے خلفاء راشدین بھی غلس ہی میں نماز پڑھاتے تھے۔ اور وہاں آج بھی غلس ہی میں نماز ہوتی ہے۔ اور یہ حدیث مسلک احناف کے معارض نہیں۔ کیونکہ اس طرح کی صورت حال میں احناف کے یہاں بھی غلس میں فجر پڑھنا افضل ہے، جیسے دیوبند وغیرہ میں رمضان میں فجر کی نماز غلس ہی میں پڑھی جاتی ہے۔

اور غَلَس (بفتحتین) رات کی آخری تاریکی کو کہتے ہیں جو صبح کی روشنی سے ملی ہوئی ہو۔

باب ماجاء في الإِسْفَارِ بالفَجْرِ

روشنی کر کے نماز فجر پڑھنے کا حکم

حدیث: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''روشنی کر کے فجر کی نماز پڑھا کرو اس میں ثواب زیادہ ہے'' اسفار میں فجر پڑھی جائے گی تو جماعت بڑی ہوگی پس ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

تشریح: جو ائمہ مطلقاً تغلیس کو مستحب کہتے ہیں یہ حدیث ان کے خلاف ہے۔ انھوں نے اس حدیث کی تاویل کی ہے۔ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب ہے: أن يَضحَ الفجرُ فلا يُشكٌ فيه یعنی جب یقینی طور پر صبح صادق ہو جائے اور اس میں کوئی شک باقی نہ رہے تب فجر پڑھی جائے۔ مگر یہ عجیب تاویل ہے۔ اگر حدیث کا یہ مطلب ہے تو پھر فإنه أعظم للأجر کا کیا مطلب ہوگا؟ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہونا چاہئے کہ جو شخص صبح صادق سے پہلے فجر پڑھ لے گا اس کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، البتہ ثواب کم ملے گا، اور یقینی صبح صادق کے بعد پڑھی جائے گی تو ثواب زیادہ ہوگا۔ حالانکہ یہ بات بداہۃً غلط ہے۔ وقت سے پہلے نماز ہوتی ہی نہیں۔ اس لئے حدیث کا بے غبار مطلب وہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا کہ عام حالات میں حقِ مصلیان کی وجہ سے نماز فجر روشنی کر کے پڑھی جائے اس میں ثواب زیادہ ہے۔

[٤] باب ماجاء في الإسفار بالفجر

[١٥٤-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ، عن عاصِمِ بنِ عُمَرَ بنِ قَتَادَةَ، عن مَحمودِ بنِ لَبِيْدٍ، عن رَافِعِ بنِ خَدِيْجٍ، قال: سمِعْتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقولُ: '' أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلأَجْرِ''

وفي الباب عن أبي بَرْزَةَ، وجابِرٍ، وبِلالٍ.

وقد رَوَى شُعْبَةُ والثَّوْرِيُّ هذا الحديثَ عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ؛ ورَوَاهُ محمدُ بنُ عَجْلاَنَ أَيْضًا

عن عَاصِمِ بنِ عُمَرَ بنِ قَتَادَةَ. قال أبو عيسىٰ: حديثُ رَافِعِ بنِ خَدِيْجٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد رَأَى غَيْرُ وَاحِدٍ مِن أَهْلِ العِلْمِ من أصحابِ النبيِّ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعينَ الإسْفَارَ بِصَلاَةِ الفَجْرِ، وبِه يَقولُ سفيانُ الثوريُّ.

وقال الشافعيُّ، وأحمدُ وإسحاقُ: مَعْنَى الإسْفَارِ: أَنْ يَّضِحَ الفَجْرُ، فَلَا يُشَكُّ فِيْهِ، وَلَمْ يَرَوْا أَنَّ مَعْنَى الإِسْفَارِ تَاخِيْرُ الصَّلَاةِ.

وضاحت: حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح حدیث ہے۔اس کو محمد بن اسحاق سے عبدۃ کے علاوہ سفیان ثوری اور شعبہ نے بھی روایت کیا ہے۔اور محمد بن عجلان: محمد بن اسحاق کے متابع ہیں یعنی وہ بھی یہ حدیث عاصم بن عمر بن قتادہ سے روایت کرتے ہیں ——— امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اسفار کا مطلب یہ ہے کہ صبح صادق واضح ہوجائے۔اور اس کے طلوع ہونے میں کوئی شک باقی نہ رہے۔(یہ توجیہ فہم سے بالاتر ہے کیونکہ اگر صبح ہونے میں شک ہے تو ثواب زیادہ ہونے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے اس صورت میں تو نماز ہی صحیح نہ ہوگی) اور ان حضرات کے نزدیک اسفار کا مطلب نماز میں تاخیر کرنا نہیں ہے۔

بابُ ماجاء في التَّعْجِيْلِ بالظُّهْرِ

ظہر جلدی پڑھنے کا بیان

یہ بھی دو باب ہیں۔ پہلے باب کا ماحصل یہ ہے کہ ظہر جلدی پڑھنی چاہئے۔اور دوسرے باب کا حاصل یہ ہے کہ گرمیوں میں ظہر دیر سے پڑھنی چاہئے۔اور خلاصہ دونوں بابوں کا یہ ہے کہ مستحب اول وقت میں نماز پڑھنا ہے لیکن اگر اس کے ساتھ حق وقت متعارض ہوجائے تو پھر ظہر میں تاخیر کرنا افضل ہے۔چونکہ شدید گرمیوں میں ظہر کے اول وقت میں خرابی ہے یعنی اول وقت کی فضیلت کے ساتھ حق وقت معارض ہے اس لئے گرمیوں میں وقت ٹھنڈا کرکے یعنی تاخیر سے ظہر پڑھنا مستحب ہے۔اور سردیوں میں کوئی عارض نہیں اس لئے نماز جلدی پڑھنی مستحب ہے۔

فائدہ: احناف نماز ظہر میں تو یہ بات ملحوظ رکھتے ہیں چنانچہ وہ سردیوں میں ظہر جلدی پڑھتے ہیں اور گرمیوں میں تاخیر سے پڑھتے ہیں۔مگر وہ جمعہ کی نماز ہمیشہ جلدی پڑھتے ہیں۔ کیونکہ جمعہ میں حق وقت کے ساتھ حق مصلیان متعارض ہے اور ایسی صورت میں حق العبد کا لحاظ کیا جاتا ہے۔لوگ صبح ہی سے نماز جمعہ کے لئے آجاتے ہیں اب ان کو وقت ٹھنڈا ہونے تک روکنا زحمت کا باعث ہے، لوگوں کی رعایت میں جمعہ گرمیوں میں بھی جلدی پڑھا جاتا ہے۔پس جو احناف نماز جمعہ میں غیر معمولی تاخیر کرتے ہیں وہ مذہب احناف کا غلط استعمال کرتے ہیں۔نماز جمعہ احناف کے

نزدیک بھی ہمیشہ جلدی پڑھنی چاہئے خواہ سردی ہو یا گرمی۔ آنحضور ﷺ کا دائمی معمول زوال کے ساتھ ہی جمعہ پڑھ لینے کا تھا(۱)

پہلی حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: میں نے نبی ﷺ اور شیخین رضی اللہ عنہما سے زیادہ جلدی ظہر پڑھنے والا کوئی نہیں دیکھا۔

تشریح: حدیثِ مذکور میں صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اپنے زمانہ کے لوگوں پر نقد کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور شیخین رضی اللہ عنہما ظہر پڑھنے میں تاخیر نہیں کیا کرتے تھے۔ اب لوگ ظہر میں تاخیر کرنے لگے ہیں جو کہ آنحضور ﷺ کی سنت مستمرہ کے خلاف ہے۔ ظاہر ہے صدیقہ رضی اللہ عنہا نے یہ بات سردیوں کی ظہر کے بارے میں فرمائی ہے کیونکہ معمول نبوی گرمیوں میں تاخیر سے ظہر پڑھنے کا تھا۔ جیسا کہ آئندہ باب میں روایت آرہی ہے۔ اور حاشیہ میں بخاری شریف کی روایت ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا: نبی ﷺ کیسے وقت ظہر پڑھا کرتے تھے؟ آپؓ نے فرمایا: إذا اشتدَّ البردُ بَكَّرَ بالصلاة، وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة یعنی سخت ٹھنڈ کے زمانہ میں نماز سویرے پڑھتے تھے اور سخت گرمیوں میں نماز ٹھنڈی کرکے پڑھتے تھے۔

فائدہ: جاننا چاہئے کہ احادیث شریفہ میں جہاں بھی آنحضرت ﷺ کے عمل کے ساتھ شیخین رضی اللہ عنہما کا عمل ذکر کیا جاتا ہے وہاں یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ آپؐ کا یہ عمل دائمی تھا یعنی زندگی کے آخر تک باقی رہا۔ دلیل یہ ہے کہ آپؐ کے بعد جو خلفاء متصل آئے ہیں ان کا بھی یہی عمل تھا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسری حدیث: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی جبکہ سورج ڈھل گیا (یہ حدیث مذکورہ بخاری شریف کی حدیث کے قرینہ سے سردیوں کے زمانہ پر محمول ہے)

[۵] باب ماجاء في التعجيل بالظهر

[۱۵۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن سُفيان، عَن حَكِيْمِ بنِ جُبَيْرٍ، عن إبراهيمَ، عن الأَسْوَدِ، عن عائشةَ، قالتْ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشَدَّ تَعْجِيْلاً لِلظُّهْرِ مِن رَسُوْلِ الله صلى الله عليه وسلم، وَلاَ مِنْ أَبِيْ بَكْرٍ، ولا مِنْ عُمرَ.

وفي الباب: عن جابرِ بنِ عبدِ الله، وخَبَّابٍ، وأبي بَرْزَةَ، وابنِ مسعودٍ، وزَيْدِ بنِ ثابتٍ، وأنسٍ، وجابرِ بنِ سَمُرَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ. وهُوَ الَّذِيْ اخْتَارَهُ أهلُ العِلْمِ مِن أصحابِ النبيِّ

(۱) پہلے شہر کی ایک ہی مسجد میں جمعہ ہوتا تھا اور لوگوں میں عبودیت کا جذبہ بھی زیادہ تھا اس لئے لوگ صبح ہی سے جمعہ پڑھنے کے لئے آجاتے تھے۔ تفصیل ابواب الجمعہ میں آئے گی ۱۲

صلى الله عليه وسلم ومَنْ بَعْدَهُمْ.

قال عَلِيٌّ: قال يَحيىٰ بنُ سَعِيدٍ: وَقَدْ تكَلَّمَ شُعْبَةُ فى حَكِيمِ بنِ جُبَيْرٍ مِنْ أَجْلِ حَدِيثِهِ الَّذِىْ رَوَى عن ابنِ مَسعودٍ، عنِ النبىِّ صلى الله عليه وسلم: "مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يُغْنِيْهِ"

قَالَ يَحيىَ: وروَى لَهُ سُفيانُ وزَائِدَةُ، وَلَمْ يَرَ يَحيى بِحَدِيْثِهِ بَأْسًا، قال محمدٌ: وقد رُوِىَ عن حكيمِ بنِ جُبيرٍ، عن سَعيدِ بنِ جُبَيْرٍ، عن عائشةَ عن النبىِّ صلى الله عليه وسلم فى تَعْجِيْلِ الظُّهْرِ.

[١٥٦-] حدثنا الحَسَنُ بنُ عَلِيٍّ الحُلْوَانِىُّ، أنا عَبدُ الرزاقِ، أنا مَعمرٌ، عن الزُّهْرِىِّ قال: أَخْبَرَنِى أنسُ بنُ مالكٍ، أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم صَلَّى الظُّهْرَ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ، هٰذا حديثٌ صحيحٌ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث حسن ہے (امام ترمذی نے صرف تحسین اس لئے کی ہے کہ اس کی سند کا ایک راوی حکیم بن جبیر متکلم فیہ ہے) اور صحابہ اور بعد کے علماء نے ظہر کی تعجیل کو ترجیح دی ہے (یعنی وہ مطلقاً خواہ گرمی ہو یا سردی ظہر کی نماز جلدی پڑھنے کو مستحب قرار دیتے ہیں) علی بن المدینی نے فرمایا: یحییٰ قطان نے فرمایا کہ شعبہ رحمہ اللہ نے حکیم بن جبیر میں اُس حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے جس کو انھوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو شخص لوگوں سے سوال کرے درانحالیکہ اس کے پاس اتنا مال ہو جو اس کو بے نیاز کئے ہوئے ہو آخر حدیث تک (یہ حدیث کتاب الزکاۃ باب من تحل له الزکاۃ میں آئے گی) یحییٰ قطان فرماتے ہیں: سفیان ثوری اور زائدہ نے حکیم کی روایتیں لی ہیں اور خود یحییٰ قطان بھی ان سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے (خلاصہ یہ کہ حکیم بن جبیر ثقہ راوی ہیں اور شعبہ رحمہ اللہ کی تضعیف بے بنیاد ہے) امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حکیم بن جبیر بواسطہ سعید بن جبیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبی ﷺ کا ظہر جلدی پڑھنا بھی روایت کرتے ہیں (مگر اس سند سے یہ روایت کسی کتاب میں نہیں ملی)

بابُ ماجاءَ فى تأخِيْرِ الظُّهْرِ فى شِدَّةِ الحَرِّ

سخت گرمیوں میں تاخیر سے ظہر پڑھنے کا حکم

حدیث: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ٹھنڈی کرو۔ یعنی وقت ٹھنڈا ہونے کے بعد نماز پڑھو اس لئے کہ گرمی کی زیادتی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے۔

تشریح: عرب میں گیارہ ساڑھے گیارہ بجے دوپہر ٹھہر جاتی ہے۔ یعنی ہوا بالکل بند ہو جاتی ہے گرمی سخت ہو جاتی

ہے اور چلت پھرت بند ہو جاتی ہے۔ اس وقت دھوپ لگتی ہے جس کی وجہ سے جان کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہمارے دیار میں لو لگنے سے آدمی مر جاتا ہے۔ پھر ایک وقت کے بعد سمندر کی جانب سے ٹھنڈی ہوا چلنی شروع ہوتی ہے۔ میں نے مکہ میں بارہا اس کا تجربہ کیا ہے۔ میں عصر پڑھ کر حرم شریف کی چھت پر چلا جاتا تھا۔ وہاں بارہا میں نے یہ بات محسوس کی کہ عصر کی نماز کے بعد تقریباً آدھ گھنٹہ گذر جانے کے بعد سمندر کی جانب سے ہوا کے ہلکے ہلکے جھونکے آنے شروع ہو جاتے ہیں۔ موسم خوش گوار ہو جاتا ہے۔ اور گرمی کی شدت ٹوٹ جاتی ہے۔ یہی ابراد یعنی وقت کو ٹھنڈا کرنا ہے۔ محمد بن کعب قُرظی تابعی فرماتے ہیں: إذا فاءَ تِ الأفياءُ، وهَبَّتِ الأرواحُ، يُقَالُ: أَبْرِدْ ثُم فالرَّوَاحُ یعنی جب سایے پلٹ جائیں اور ہوائیں چلنے لگیں۔ تو قافلہ میں اعلان کیا جاتا ہے کہ وقت ٹھنڈا ہو گیا سفر شروع کرو۔ غرض آنحضرت ﷺ نے سخت گرمیوں میں وقت ٹھنڈا ہونے کے بعد ظہر پڑھنے کا حکم فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ کا نتیجہ ہے اس لئے ایسے نامناسب وقت میں نماز پڑھنا مناسب نہیں۔

اور گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے اس میں مجاز بالحذف ہے۔ یعنی جہنم کے اثر کے پھیلاؤ سے ہے۔ جہنم بذاتِ خود نہیں پھیلتی بلکہ اس کا اثر پھیلتا ہے ——— فَیْحٌ کے معنی ہیں: وسیع ہونا۔ کہتے ہیں: غُرفَةٌ فَيْحَاءُ أي غُرفَة واسعة یعنی کشادہ کمرہ۔

آنحضور ﷺ کا یہ ارشاد حقیقت ہے یا مجاز؟ امام شافعی رحمہ اللہ کا رجحان یہ ہے کہ یہ مجاز ہے۔ یعنی یہ پیرایۂ بیان اور تمثیل ہے۔ اس سے یہ بات بتلانا مقصود ہے کہ گرمی کی شدت تکلیف دہ ہے۔ ظاہر ہے کہ جب جہنم بذاتِ خود تکلیف دہ ہے تو اس کے اثرات بھی یقیناً تکلیف دہ ہونگے۔ مگر جہنم اپنی جگہ قائم ہے نہ وہ خود پھیلتی ہے اور نہ اس کے اثرات بلکہ سخت گرمی تکلیف دہ ہے یہی بات سمجھانا مقصود ہے۔ اور جب یہ محض تمثیل ہے تو وقت میں خرابی ثابت نہیں ہوئی۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گرمیوں میں بھی عورتوں کے لئے ظہر اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے۔ کیونکہ ان کو گھر میں نماز پڑھنی ہے۔ اسی طرح وہ نمازی جن کو محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنی ہے اور انہیں زیادہ دور سے نہیں آنا ان کے لئے بھی اول وقت میں ظہر پڑھ لینا مستحب ہے۔ ہاں اگر مسجد فاصلہ پر ہو لوگوں کو دور دور سے آنا پڑتا ہو تو پھر تاخیر کرنے میں حرج نہیں۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حدیث میں مجاز و تمثیل نہیں ہے بلکہ حقیقت کا بیان ہے۔ یعنی گرمی کی شدت جہنم کے اثر کے پھیلاؤ سے ہے۔ اور چونکہ جہنم اللہ کی صفت غضب کا مظہر ہے جیسا کہ جنت رب ذوالجلال کی صفت رحمت کا مظہر ہے تو جہنم کے اثرات بھی صفت غضب کے مظہر ہوئے۔ اور وہ اثرات گرمیوں میں ظہر کے اول وقت میں پھیلتے ہیں اس لئے اول وقت میں خرابی ثابت ہوئی، پس گرمیوں میں ظہر تاخیر کر کے پڑھنا مستحب ہے خواہ گھر میں پڑھے یا مسجد میں، سفر میں ہو یا حضر میں۔

فائدہ: قرآن وحدیث میں تمثیلات بھی ہیں اور بیان حقیقت بھی۔ اور دونوں کے درمیان امتیاز اس طرح ہوتا ہے کہ اگر گفتگو مثال سے ممثل لہ کی طرف منتقل ہوجائے تو وہ تمثیل ہے اور اگر مثال ہی پر کلام تام ہوجائے تو وہ حقیقت ہے۔ جیسے سورۃ النور آیت ۳۹ ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً، حَتّٰى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَّوَجَدَ اللّٰهَ عِنْدَهُ فَوَفّٰهُ حِسَابَهُ﴾ قیامت کے دن کفار کے اعمال سراب کی طرح ہونگے۔ سراب چمکتی ریت کو کہتے ہیں جس کو انسان پانی سمجھ لیتا ہے حالانکہ وہ ریت ہوتی ہے۔ پھر جب کفار اپنے اعمال کا صلہ حاصل کرنے پہنچیں گے تو وہاں کچھ نہ پائیں گے بلکہ وہاں اللہ موجود ہونگے اور ان کو حساب کا سامنا کرنا ہوگا۔ یہاں کلام مثال سے ممثل لہ کی طرف منتقل ہوگیا ہے اس لئے یہ تمثیل ہے —— اور حدیث مذکور میں بیان حقیقت ہے کیونکہ وہاں مثال ہی پر بات پوری ہوگئی ہے اور فإن شدة الحر ماقبل جملہ کی تعلیل ہے۔ جیسا کہ حدیث إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء کی تعلیل ہے: فإنه لايدري أين باتت يده۔

سوال: گرمی کی شدت کا تعلق سورج سے ہے جہنم کے اثر اور اس کے پھیلاؤ سے نہیں ہے۔ چنانچہ جب سورج سر کے قریب آتا ہے تو گرمی بڑھ جاتی ہے اور جب وہ دور ہوتا ہے تو گرمی ہلکی پڑ جاتی ہے، پس یہ کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ گرمی کی شدت جہنم کی وسعت کی وجہ سے ہے؟

جواب: انسان عالم مشاہدہ یعنی اس دنیا کے احوال تو اپنی عقل سے سمجھ سکتا ہے مگر دوسری دنیا کے یعنی ماورائے طبیعہ کے احوال اپنی عقل سے کما حقہ نہیں سمجھ سکتا۔ مخبر صادق ﷺ پر اعتماد کرنا ضروری ہے۔ جنت میں دودھ کی نہر ہے۔ وہ دودھ کہاں سے آتا ہے؟ کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس کا تصور ہم نہیں کرسکتے۔ چونکہ مخبر صادق ﷺ نے یہ باتیں بتلائی ہیں اس لئے ہم مانتے ہیں۔ اسی طرح جہنم، اس کے اثرات اور ان کا پھیلنا بھی دوسری دنیا سے تعلق رکھتا ہے وہ اثرات عالم مشاہدہ تک کیسے پہنچتے ہیں ہم نہیں جانتے۔ ممکن ہے سورج جہنم کے اثر کو قبول کرتا ہو پھر اس کے رَوزَن (سوراخ) سے وہ اثرات اس دنیا تک پہنچتے ہوں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی تردید:

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات کے نزدیک گرمیوں میں مطلقاً ظہر میں تاخیر مستحب ہے ان کی بات قرین صواب ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول صحیح نہیں۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ہم لوگ ایک سفر میں آنحضور ﷺ کے ہمراہ تھے، دوپہر کے وقت قافلہ پڑاؤ کئے ہوئے تھا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے زوال کے بعد اذان دینے کا ارادہ کیا تو حضور اکرم ﷺ نے انہیں روک دیا اور فرمایا: ''وقت ٹھنڈا ہونے دو'' کچھ وقت گذرنے کے بعد انھوں نے اذان دینی چاہی تو

آپؐ نے ان کو پھر روکا اور فرمایا وقت ٹھنڈا ہونے دو اور آپ برابر روکتے رہے یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کے سایے دیکھے۔ اور بخاری میں ہے: حتی ساوی الظِلُّ التلولَ یہاں تک کہ ٹیلوں کے سایے ٹیلوں کے برابر ہوگئے تب اجازت دی پھر اذان واقامت کہی گئی اور نماز ہوئی (بخاری حدیث ۶۲۹ باب الأذان للمسافرین)

اس حدیث سے امام ترمذی رحمہ اللہ کا استدلال اس طرح ہے کہ یہ سفر کا واقعہ ہے سب صحابہ یکجا تھے۔ نماز پڑھنے کے لئے کسی کو دور سے نہیں آنا تھا باوجود اس کے آنحضرت ﷺ نے تاخیر کروائی۔ معلوم ہوا کہ گرمیوں میں ہر شخص کے حق میں تاخیر مستحب ہے۔

تردید کی تردید:

مگر امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ تردید دو وجہ سے محلِ نظر ہے:

پہلی وجہ: امام ترمذی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اس موقع پر دور سے آنے والے نمازی نہیں تھے، درست نہیں۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کا قافلہ جب کسی جگہ ٹھہرتا تھا تو سب لوگ مجتمع نہیں رہتے تھے بلکہ پورے میدان میں جس کو جہاں سایہ ملتا قیام کرتا تھا۔ اس طرح وہ حضرات دور دور تک پھیلے رہتے تھے اور آنحضرت ﷺ کے لئے خیمہ کھڑا کیا جاتا تھا اور آپؐ کے خیمہ کے قریب کوئی زمین ہموار کر کے عارضی مسجد تیار کی جاتی تھی۔ اذان سن کر سب صحابہ اس عارضی مسجد میں جمع ہوتے تھے اور سب باجماعت نماز ادا کرتے تھے۔ غرض مذکورہ واقعہ میں بھی دور سے آنے والے حضرات تھے۔

دوسری وجہ: اگر حدیث شریف میں بیان کردہ مقدار تک یعنی ٹیلوں کا سایہ نمودار ہونے تک تاخیر کر کے آنحضور ﷺ کا ظہر پڑھنے کا معمول تھا تو پھر یہ اعتراض ہوگا کہ آخر قبل از وقت حضرت بلال رضی اللہ عنہ بار بار اذان دینے کا ارادہ کیوں کر رہے تھے؟ ظاہر ہے کہ مقررہ مؤذن ٹائم ٹو ٹائم ہی اذان دیتا ہے۔ ان کے بار بار اذان دینے کا ارادہ کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ ظہر میں اتنی تاخیر کرنا آنحضور ﷺ کا معمول نہیں تھا۔ آج یہ تاخیر عارضی مصلحت سے کی جارہی تھی کیونکہ جو جگہ نماز پڑھنے کے لئے تیار کی گئی تھی وہ دھوپ کی شدت سے گرم ہوگئی تھی اس لئے آپؐ نے اس جگہ کے ٹھنڈا ہونے کا انتظار کیا۔ کیونکہ دورِ اول کے بیشتر مسلمان کچھ بچھائے بغیر زمین ہی پر نماز پڑھتے تھے ان کے پاس پہننے کے لئے کپڑے نہیں تھے مصلی وغیرہ کہاں سے لاتے!

فائدہ: یہ حدیث امام اعظم رحمہ اللہ کا مستدل ہے کیونکہ ٹیلوں کا سایہ اور وہ بھی ٹیلوں کے بقدر مثل اول میں پڑ ہی نہیں سکتا جو چاہے اس کا تجربہ کرسکتا ہے۔ جزیرۃ العرب آج بھی بحالہ ہے۔ پس حدیث جبرئیل میں جو ظہر کا وقت بیان ہوا ہے اس میں تبدیلی ہوئی ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ آنحضور ﷺ نے کم از کم یہ ظہر قضا کر کے پڑھی اور ایسی بات کہنے کی ہمت کون کرسکتا ہے؟!

[٦] باب ماجاء في تأخير الظهر في شدة الحر

[١٥٧-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن ابنِ شِهابٍ، عن سَعِيدِ بنِ المُسَيَّبِ، وأبى سَلَمَةَ، عن أبى هُريرةَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم:" إذَا اشتَدَّ الحَرُّ فَأبرِدُوْا عَنِ الصَّلاَةِ، فَإنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِن فَيْحِ جَهَنَّمَ"

وفى الباب: عن أبى سعيدٍ، وأبى ذرٍّ، وابنِ عُمرَ، والمُغيرة، والقَاسمِ بن صَفْوَانَ عن أبيه، وأبى مُوسَى، وابنِ عباسٍ، وأنسٍ، ورُوِىَ عَن عُمرَ، عَنِ النبىِّ صلى الله عليه وسلم فى هٰذا، وَلاَ يَصِحُّ، قَالَ أبو عيسىٰ: حديثُ أبى هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَدِ اختَارَ قَوْمٌ مِنْ أهْلِ العلمِ تَأخِيْرَ صَلاَةِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الحَرِّ. وهُوَ قَوْلُ ابنِ المباركِ، وأحمدَ، وإسحاق.

قال الشافعيُّ: إنَّمَا الإبْرَادُ بِصلاَةِ الظُّهْرِ إذَا كَانَ مَسْجدًا يَنْتَابُ أهْلُهُ مِن البُعْدِ، فَأمَّا المُصَلِّى وَحْدَهُ، وَالَّذِىْ يُصَلِّىْ فى مَسجِدِ قَوْمِهِ، فَالَّذِىْ أُحِبُّ لَهُ أنْ لاَيُؤَخِّرَ الصَّلاَةَ فى شِدَّةِ الحَرِّ.

قال أبو عيسى: ومَعنى مَن ذَهَبَ إلىٰ تَاخِيرِ الظُّهْرِ فى شِدَّةِ الحَرِّ، هُوَ أوْلىٰ وَأشْبَهُ بالاِتِّبَاعِ.

وَأمَّا مَاذَهَبَ إلَيْهِ الشَّافِعِيُّ: أنَّ الرُّخْصَةَ لِمَنْ يَنْتَابُ مِنَ البُعْدِ، وَلِلْمَشَقَّةِ عَلَى النَّاسِ: فَإنَّ فِى حَدِيْثِ أبى ذرٍ مَا يَدُلُّ عَلَى خِلاَفِ مَا قَالَ الشافعيُّ، قَالَ أبو ذرٍ: كُنَّا مَعَ النبىِّ صلى الله عليه وسلم فى سَفَرٍ، فَأذَّنَ بلالٌ بِصَلاَةِ الظُّهرِ، فَقَالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم: يا بِلاَلُ أبرِدْ، ثُمَّ أبرِدْ، فَلَوْ كَانَ الأمْرُ عَلَى مَاذَهَبَ إليهِ الشافعيُّ، لَمْ يَكُن لِلإبْرَادِ فى ذٰلِكَ الوَقْتِ مَعْنًى، لاِجْتِمَاعِهِمْ فى السَّفَرِ، وكَانُوا لاَيَحتَاجُوْنَ أنْ يَنْتَابُوْا مِنَ البُعْدِ.

[١٥٨-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَيلاَنَ، نا أبو داوُد، قال أنْبَأنَا شُعْبَةُ، عن مُهَاجِرٍ أبى الحَسَنِ، عن زَيْدِ بنِ وَهْبٍ، عن أبى ذرٍ، أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كَانَ فِي سَفَرٍ، ومَعَهُ بِلاَلٌ، فَأرَادَ أنْ يُقِيْمَ، فَقَالَ: أبرِدْ، ثُمَّ أرَادَ أنْ يُقِيْمَ، فَقَالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: أبرِدْ فى الظُّهرِ، قَالَ: حَتّٰى رَأيْنَا فَيْءَ التُّلُوْلِ، ثُمَّ أقَامَ فَصَلّٰى، فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم:" إنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ، فَأبرِدُوْا عَنِ الصَّلاَةِ" قَالَ أبو عيسىٰ: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: سخت گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنے کا بیان (حدیث کا ترجمہ آگیا) اور اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے مگر اس کی سند صحیح نہیں (یہ حدیث ابویعلی اور بزار نے روایت کی ہے۔ اس کی سند

میں محمد بن الحسن بن زَبالہ ہے جس کو حدیث گھڑنے والا بتایا گیا ہے۔ مجمع الزوائد ہیثمی ۱:۳۰۶)

اور اہل علم کی ایک جماعت کے نزدیک سخت گرمیوں میں ظہر کی نماز میں تاخیر پسندیدہ ہے، اور یہ ابن المبارک، احمد اسحاق رحمہم اللہ کا قول ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ظہر کو ٹھنڈا کرنے کا حکم اس وقت ہے جب نمازی مسجد میں دور سے آتے ہوں، رہے وہ جن کو تنہا نماز پڑھنی ہے اور وہ جن کو محلہ کی مسجد میں نماز پڑھنی ہے تو میں ان کے لئے یہ پسند کرتا ہوں کہ وہ سخت گرمیوں میں بھی نماز ظہر میں تاخیر نہ کریں (بلکہ اُسے اول وقت ہی میں پڑھیں)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اور ان لوگوں کی بات جو سخت گرمیوں میں ظہر میں تاخیر کے مستحب ہونے کی طرف گئے ہیں: بہتر اور پیروی سے زیادہ مشابہ ہے یعنی پیروی کے زیادہ لائق ہے اور جس قول کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے یعنی حدیث مذکور میں رخصت صرف ان لوگوں کے لئے ہے جو دور سے آتے ہیں اور لوگوں کو مشقت میں پڑھنے سے بچانے کے لئے ہے: یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک سفر میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ تھے۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ظہر کی اذان دینے کا ارادہ کیا (أذّن أی أراد أن یؤذّن) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بلال! وقت ٹھنڈا ہونے دو (کچھ وقت کے بعد انھوں نے دوبارہ اذان دینی چاہی تو آپؐ نے پھر فرمایا:) وقت ٹھنڈا ہونے دو۔ اگر بات وہی ہوتی جو امام شافعی نے اختیار کی ہے تو اس موقع پر وقت ٹھنڈا کرنے کا کوئی موقع نہیں تھا۔ سفر میں لوگوں کے یکجا ہونے کی وجہ سے۔ اور وہ نماز کے لئے دور سے آنے کے محتاج نہیں تھے۔ اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سند کے ساتھ بالتفصیل درج کی ہے، جس کا ترجمہ آچکا ہے (فأراد أن یقیم: أراد أن یؤذن کے معنی میں ہے)

بابُ ماجاء فی تَعْجِیْلِ العَصْرِ

عصر کی نماز جلدی پڑھنے کا بیان

صرف احناف حق صلوٰۃ کی وجہ سے عصر میں کچھ تاخیر کرنے کو مستحب کہتے ہیں تاکہ جو لوگ وقت شروع ہونے کے بعد کاروبار اور مشغولیات چھوڑ کر سیدھے مسجد میں پہنچیں ان کو نفل پڑھنے کا موقع ملے، کیونکہ عصر کے بعد نفل ممنوع ہیں۔ دیگر ائمہ کے نزدیک عصر کی نماز اول وقت پڑھنی چاہئے، مگر احناف کے نزدیک بہت تاخیر بھی نہیں ہونی چاہئے۔ کیونکہ جمہور کے مسلک کے اعتبار سے ایک مثل کی تو تاخیر ہو ہی جاتی ہے، اب مزید تاخیر نہیں چاہئے۔ مثلِ سوم کے شروع ہی میں عصر پڑھ لینی چاہئے، جیسا کہ عام معمول ہے۔

یہاں بھی دو باب ہیں: پہلا باب ائمہ ثلاثہ کے لئے ہے اور دوسرا حنفیہ کے لئے۔ پہلے باب میں دو حدیثیں ہیں:

پہلی حدیث: صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: نبی ﷺ عصر پڑھتے تھے درانحالیکہ دھوپ ان کے کمرہ میں ہوتی تھی سایہ ان کے حجرے سے (دیوار پر) نہیں چڑھا ہوتا تھا یعنی دھوپ کمرے ہی میں ہوتی تھی دیوار پر چڑھنی شروع نہیں ہوئی ہوتی تھی ایسے وقت آنحضرت ﷺ عصر پڑھ لیا کرتے تھے۔

تشریح: حجرۂ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا ایک دروازہ مغربی جانب میں تھا جو مسجد میں کھلتا تھا۔ اور دوسرا دروازہ مشرق کی طرف تھا اور اس کے بعد صحن تھا جو چہار دیواری سے گھرا ہوا تھا۔ اور حجرہ کا اطلاق کمرہ پر یعنی اس حصہ پر بھی ہوتا ہے جس میں بود و باش ہوتی ہے اور صحن پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں کمرہ مراد لینا دشوار ہے کیونکہ پھر ایک اشکال تو یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں دیوار پر سایہ نہیں بلکہ دھوپ چڑھے گی، کیونکہ کمرہ کے اندر دھوپ پہنچتی ہے وہی دیوار پر چڑھتی ہے۔ اور دوسرا اشکال یہ ہوگا کہ اس صورت میں نماز عصر میں غیر معمولی تاخیر ہو جائے گی۔ کیونکہ کمرہ کا دروازہ مغربی جانب میں تھا۔ دھوپ پوری مسجد سے گذر کر کمرہ کے اندر پہنچتی ہوگی۔ اس وقت تک سورج مغربی جانب میں کافی نیچے جا چکا ہوگا۔ اتنی تاخیر نا قابل فہم ہے۔

اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ یہاں حجرہ سے حجرے کا صحن مراد ہے جو چہار دیواری سے گھرا ہوا تھا اور سایہ سے مراد کمرہ کا سایہ ہے۔ جب سورج ڈھل جاتا تو کمرے کا سایہ صحن میں پڑتا، جو بتدریج بڑھتا رہتا۔ صدیقہؓ فرماتی ہیں: آنحضور ﷺ کا عصر پڑھنے کا معمول ایسے وقت تھا جب دھوپ میرے کمرے کے صحن میں ہوتی تھی اور کمرے کا جو سایہ پڑ رہا تھا وہ اگلی دیوار پر ابھی نہیں چڑھا ہوتا تھا۔

حدیث کا یہ مطلب تو واضح ہے، مگر اس سے تعجیل عصر یا تاخیر عصر پر استدلال دشوار ہے۔ کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ وہ حجرہ دو منزلہ تھا مگر بلندی کتنی تھی یہ بات معلوم نہیں۔ نیز یہ بھی معلوم نہیں کہ صحن کتنا بڑا تھا، نہ یہ بات معلوم ہونے کی کوئی صورت ہے، کیونکہ وہ حجرہ اور صحن اب نہیں رہا۔ پس جس وقت صدیقہؓ نے یہ بات بیان فرمائی تھی اس وقت تو بات واضح تھی، مگر اب اس حدیث سے تعجیل یا تاخیر پر استدلال کرنا تقریباً نا ممکن ہے۔

فائدہ: جاننا چاہئے کہ احادیث شریفہ میں دو مجازی تعبیریں آتی رہتی ہیں۔ ایک: راوی حضور اکرم ﷺ کے ایک مرتبہ کے فعل کو کان یفعل (ماضی استمراری) کے ذریعہ بیان کیا کرتا ہے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک فرض حج کیا ہے۔ مگر روات آپؐ کے افعال کو ماضی استمراری کے ذریعہ بیان کرتے ہیں۔ کیونکہ آپؐ نے وہ فعل اگرچہ ایک مرتبہ کیا ہے مگر اس کا جواز مستمر ہو گیا۔ دوسرے: کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے آنحضرت ﷺ کا معمول مذکورہ حدیث میں بیان کردہ وقت پر نماز عصر پڑھنے کا تھا مگر صدیقہ نے اس کو صَلَّی رسول اللہ کہہ کر بیان کیا ہے، جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ زندگی میں ایک آدھ مرتبہ آپؐ نے اس وقت عصر پڑھی تھی۔ حالانکہ یہ دائمی معمول تھا۔

غرض یہ دو مجازی تعبیریں روایات میں بکثرت آتی ہیں ان کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

دوسری حدیث: علاء بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں: وہ مسجد میں ظہر باجماعت پڑھ کر (حدیث پڑھنے کی غرض سے) حضرت انس رضی اللہ عنہ کے گھر گئے۔ حضرت انس رضی اللہ کا گھر مسجد سے متصل تھا۔ مگر وہ بڑھاپے کی وجہ سے گھر ہی میں نماز پڑھتے تھے۔ جب علاء اور دیگر تلامذہ نے حدیث بیان کرنے کی درخواست کی تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''آؤ! پہلے نماز پڑھ لیں'' چنانچہ سب نے باجماعت عصر کی نماز پڑھی (معلوم ہوا کہ مسجد میں نماز ظہر غیر معمولی تاخیر سے ہوئی تھی جو غلط طریقہ تھا) نماز سے فراغت کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''یہ منافق کی نماز ہے کہ آدمی بیٹھا سورج دیکھتا رہے (یا گھڑی دیکھتا رہے) یہاں تک کہ جب سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان پہنچ جائے تو وہ اٹھے اور جلدی جلدی چار ٹھونگیں مارلے (یعنی اتنے مختصر سجدے کرے کہ چار رکعت میں جو آٹھ سجدے ہیں وہ سرسری نظر میں چار ہی محسوس ہوں) اور (نماز میں) برائے نام ذکر کرے''

سورج کا شیطان کے دوسینگوں کے درمیان پہنچ جانا مجازی تعبیر ہے یعنی جب سورج کی پرستش شروع ہو جائے۔ کیونکہ جب سورج لال تھالی ہو جاتا ہے تو سورج کے پجاری اس کی عبادت شروع کر دیتے ہیں۔

تشریح: یہ حدیث احناف کے مذہب کے خلاف نہیں۔ کیونکہ اس میں نماز عصر کو اصفرار شمس تک مؤخر کرنے کو ناپسند کیا گیا ہے اور اس کو منافق کی نماز قرار دیا گیا ہے اور حنفیہ بھی اتنی تاخیر کے قائل نہیں، وہ بھی اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک حق صلوٰۃ کی بناء پر فی الجملہ یعنی وقت ہونے کے بعد تھوڑی تاخیر مستحب ہے۔ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فعل بھی مذہب حنفیہ کے خلاف نہیں کیونکہ انھوں نے عصر گھر میں پڑھی ہے اور حنفیہ نے تاخیر کی بات مسجد الجماعۃ کے لئے کہی ہے۔ کیونکہ مسجد میں ممکن ہے کسی کو نوافل پڑھنے ہوں۔ اور جو شخص گھر میں نماز پڑھتا ہے اس کو اگر نوافل پڑھنے ہیں تو وہ تاخیر کرے گا ورنہ تاخیر کی کوئی ضرورت نہیں وہ اول وقت میں نماز پڑھ لے گا۔

[۷] باب ماجاء في تعجيل العصر

[۱۵۹-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن ابنِ شِهَابٍ، عن عُرْوَةَ، عن عائشةَ أنَّها قَالَتْ: صَلَّى رسول الله صلى الله عليه وسلم العَصْرَ، والشَّمْسُ في حُجْرَتِهَا، لَمْ يَظْهَرِ الفَيْءُ مِنْ حُجْرَتِهَا.

وفي الباب: عن أنسٍ، وأبي أَرْوَى، وجابرٍ، ورافعِ بنِ خَدِيجٍ؛ ويُروَى عن رَافِعٍ أيضاً عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم في تَأخِيرِ العَصْرِ وَلاَ يَصِحُّ.

قال أبو عيسى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ وهُوَ الَّذِيْ اخْتَارَهُ بَعْضُ أهلِ العلمِ مِنْ

أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم مِنهُم: عُمرُ وعَبدُ اللهِ بنُ مَسعودٍ، وعائشةُ، وأنسٌ، وغَيرُ واحِدٍ مِنَ التابعينَ: تَعجِيلَ صَلاةِ العَصرِ، وكَرِهُوا تأخِيرَهَا، وبه يَقولُ عبدُ اللهِ بنُ المبارَكِ، والشافعيُّ، وأحمدُ وإسحاقُ.

[١٦٠-] حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نا إسماعيلُ بنُ جَعْفَرٍ، عن العَلاءِ بنِ عبدِ الرحمنِ أنَّهُ دَخَلَ على أنسِ بنِ مالكٍ في دَارِهِ بالبَصْرَةِ حِينَ انصرَفَ مِنَ الظُّهرِ، ودَارُهُ بِجَنْبِ المَسْجِدِ، فقال: قُومُوا فَصَلُّوا العَصْرَ، قَالَ: فَقُمْنَا فَصَلَّيْنَا، فَلَمَّا انصرَفْنَا، قال: سمعتُ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم يقولُ: "تِلكَ صَلاةُ المُنَافِقِ، يَجلِسُ يَرقُبُ الشَّمسَ، حَتى إذَا كانتْ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيطَانِ، قَامَ، فَنَقَرَ أرْبَعًا لايَذكُرُ اللهَ فِيهَا إلاَّ قَلِيلاً" قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

تشریح: حضرت رافع رضی اللہ عنہ سے تاخیر عصر کی روایت بھی مرفوعاً مروی ہے وہ حدیث یہ ہے: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمُرُ بتاخير العصر (نبی ﷺ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے کا حکم دیا کرتے تھے) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ حدیث صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کا ایک راوی عبدالواحد بن نافع ضعیف ہے مگر متعدد ائمہ نے اس کی توثیق بھی کی ہے۔ (مجمع الزوائد: ۷: ۲۰۷ وقت صلاۃ العصر)

اور اسی کو صحابہ میں سے بعض نے مثلاً حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت عائشہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہم نے اور متعدد تابعین نے اختیار کیا ہے یعنی عصر میں جلدی کرنے کو (تعجیل: ھو مقدر کی خبر بھی ہوسکتا ہے اور أعنی مقدر کا مفعول بھی) اور وہ حضرات عصر میں تاخیر کرنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ اور ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں۔

بابُ ماجاءَ في تأخِيرِ صَلاةِ العَصرِ

نمازِ عصر میں تاخیر کرنے کا بیان

گذشتہ باب میں کوئی صریح روایت نہیں تھی جس سے نماز عصر میں تعجیل کا مستحب ہونا ثابت ہوتا ہو، البتہ اس باب میں صریح اور صحیح حدیث موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز عصر میں فی الجملہ تاخیر کیا کرتے تھے۔

حدیث: حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا اپنے زمانہ کے لوگوں پر نقد کرتے ہوئے فرماتی ہیں: آپ لوگ ظہر کی نماز زیادہ تاخیر کرکے پڑھتے ہیں جبکہ رسول اکرم ﷺ اتنی تاخیر نہیں کیا کرتے تھے۔ اور آپ لوگ عصر کی نماز جلدی پڑھتے ہیں جبکہ حضور اکرم ﷺ اتنی جلدی عصر نہیں پڑھتے تھے۔ یعنی وہ فرما رہی ہیں کہ لوگو! اپنے دونوں عمل بدلو اور ظہر کو تھوڑا پہلے اور عصر کو کچھ تاخیر سے پڑھو —— ظاہر ہے وہ لوگ وقت داخل ہونے کے بعد ہی عصر پڑھتے

ہونگے، پھر بھی حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا تنبیہ کرتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ آنحضور ﷺ عصر میں کچھ تاخیر کیا کرتے تھے اور یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے۔ مگر معلوم نہیں کس وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس پر کوئی حکم نہیں لگایا۔

[۸] باب ماجاء في تأخير صلاة العصر

[۱۶۱-] حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، أنا إسماعيلُ بنُ عُلَيَّةَ، عن أيوبَ، عن ابنِ أبي مُلَيْكَةَ، عن أُمِّ سَلَمَةَ، قالتْ: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أَشَدَّ تَعْجِيلاً للظُّهْرِ مِنْكُمْ، وأَنْتُمْ أَشَدُّ تَعْجِيلاً لِلْعَصْرِ مِنْهُ.

قال أبو عيسى: وقد رُوِيَ هذا الحديثُ عن ابنِ جُرَيْجٍ، عن ابنِ أبي مُلَيْكَةَ عن أُمِّ سَلَمَةَ نَحْوَهُ.

وضاحت: اس حدیث کو ابن ابی ملیکہ سے ابن جریج بھی ایوب سختیانی ہی کی طرح روایت کرتے ہیں، پس ابن جریج: ایوب سختیانی رحمہ اللہ کے متابع ہیں، اور حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے۔

بابُ ماجاءَ في وَقْتِ الْمَغْرِبِ

مغرب کی نماز کا وقت

تمام ائمہ متفق ہیں کہ مغرب کی نماز سورج غروب ہوتے ہی فوراً پڑھ لینی چاہئے۔ یہی مستحب ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

حدیث: سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ مغرب پڑھا کرتے تھے جبکہ سورج غروب ہو جاتا تھا اور وہ پردہ کی اوٹ میں چلا جاتا تھا (توارت بالحجاب عطف تفسیری ہے)

تشریح: امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول یہ ہے کہ مغرب کا وقت موسع نہیں ہے بلکہ مضیّق ہے۔ یعنی مغرب کا وقت غروب شمس کے بعد صرف اتنی دیر باقی رہتا ہے جس میں جنبی غسل کر کے اور بے وضو وضو کر کے پانچ رکعت پڑھ سکے۔ ان کا مستدل حدیثِ جبرئیل ہے۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن سورج غروب ہوتے ہی نماز پڑھائی تھی۔ جمہور اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ وہاں وقت حقیقی کے اول وآخر میں نماز نہیں پڑھائی گئی تھی بلکہ وقت مستحب کا بھی لحاظ کیا تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث دور اول کی ہے اور حدیث بریدہؓ اس کے لئے ناسخ ہے، اس میں آنحضور ﷺ نے شفق غروب ہونے سے ذرا دیر پہلے مغرب پڑھائی تھی۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی دوسرا قول جمہور کے موافق ہے اور وہی مفتی بہ ہے کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے۔

فائدہ: امام اعظم رحمہ اللہ نے بھی یہی بات ظہر اور عصر کے اول وآخر کے بارے میں فرمائی ہے کہ حدیث جبرئیل

دور اول کی ہے اور حدیث ابو ذرؓ میں آنحضور ﷺ نے ٹیلوں کا سایہ نمودار ہونے تک نماز ظہر میں تاخیر کی ہے۔ معلوم ہوا کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ نیز آپؐ کا ارشاد ہے: ''سخت گرمیوں میں وقت ٹھنڈا کر کے ظہر پڑھو'' یہ دونوں باتیں یعنی ٹیلوں کا سایہ نمودار ہونا اور وقت کا ٹھنڈا ہونا مثل اول میں تقریباً ناممکن ہے۔

[۹] باب ماجاء في وقت المغرب

[۱۶۲-] حدثنا قُتَيْبَةُ، ناحَاتِمُ بنُ إسماعِيلَ، عن يَزِيدَ بنِ أبي عُبَيْدٍ، عن سَلَمَةَ بنِ الأكْوَعِ، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يُصَلِّي المغرِبَ إذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، وتَوَارَتْ بِالْحِجَابِ.

وفي الباب: عن جابرٍ، وزيدِ بنِ خالدٍ، وأنسٍ، ورافعِ بن خَديجٍ. وأبي أيوبَ، وأُمِّ حَبيبةَ وعباسِ بنِ عبدِ المطَّلِبِ؛ وحديثُ العباسِ قد رُوِيَ عنه مَوْقُوفاً وهُوَ أصَحُّ.

قال أبو عيسىٰ: حديثُ سَلَمَةَ بنِ الأكْوَعِ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهُوَ قولُ أكْثَرِ أهلِ العِلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُمْ مِنَ التابعينَ اخْتَارُوا تَعْجِيلَ صَلاَةِ المغربِ، وكَرِهُوْا تأخِيْرَهَا، حَتى قالَ بَعضُ أهلِ العِلْمِ: لَيْسَ لِصَلاَةِ المغربِ إلَّا وَقتٌ واحِدٌ؛ وَذَهَبُوْا إلَى حديثِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم حَيْثُ صَلَّى بِهِ جِبْرَئِيْلُ، وهو قولُ ابنِ المبارَكِ والشافعيِّ.

ترجمہ: حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ان سے موقوفاً بھی مروی ہے اور اس کی سند اصح ہے (مگر معلوم نہیں اس کی تخریج کس نے کی ہے، البتہ مرفوع حدیث ابن ماجہ (ص:۵۰) اور سنن دارمی (ص:۱۴۲) میں ہے اور اس کی سند میں کچھ کلام ہے جو ابن ماجہ میں ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: لاتزال أمتي على الفطرة مالم ينتظروا بالمغرب اشتباك النجوم: لوگ برابر خیر پر رہیں گے جب تک مغرب کی نماز میں ستاروں کے جال بن جانے تک تاخیر نہیں کریں گے) ــــــ اور وہ صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے۔ وہ مغرب میں تعجیل کو پسند کرتے ہیں اور تاخیر کو ناپسند کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اہل علم نے تو یہ بات کہی ہے کہ مغرب کا وقت ایک ہی ہے یعنی اس میں توسع نہیں۔ اور انھوں نے حدیث جبرئیل سے استدلال کیا ہے، بایں طور کہ انھوں نے دونوں دن نماز مغرب ایک ہی وقت میں پڑھائی تھی۔ اور یہی رائے حضرت عبداللہ بن المبارک اور امام شافعی رحمہما اللہ کی ہے۔

مسئلہ: نماز مغرب میں اشتباک نجوم سے پہلے تک یعنی ستاروں کا جال بن جانے سے پہلے تک تاخیر کرنا مکروہ تنزیہی ہے اور اشتباک نجوم تک مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے جبکہ کوئی عذر نہ ہو۔ اگر سفر وغیرہ کے عذر سے تاخیر کرے تو مکروہ نہیں۔

بابُ ماجاءَ فی وَقْتِ صَلاَةِ العِشَاءِ الآخِرةِ

عشاء کی نماز کا وقت

حدیث: حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: مجھے آنحضرت ﷺ کا نماز عشا پڑھنے کا وقت سب سے زیادہ محفوظ ہے۔ آپ تیسری رات کا چاند جس وقت غروب ہوتا ہے اس وقت عشا پڑھا کرتے تھے۔

تشریح: حدیث مذکور سے کوئی متعین وقت سمجھنا دشوار ہے۔ کیونکہ تیسری رات کا چاند کب غروب ہوتا ہے؟ یہ بات مختلف ہوتی ہے، اگر پہلا چاند ۲۹ کا ہے تو تیسری رات کا چاند جلدی غروب ہوگا اور ۳۰ کا ہے تو دیر سے غروب ہوگا۔ تقریباً آدھ گھنٹہ کا فرق پڑے گا۔ نیز تیس کا چاند کتنی ڈگری پر نظر آیا تھا اس کا بھی فرق پڑے گا۔ علاوہ ازیں مدینہ منورہ میں تو دیکھا جاسکتا ہے کہ وہاں تیسری رات کا چاند غروب کے کتنی دیر کے بعد غروب ہوتا ہے مگر اس سے ساری دنیا کے لئے فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ طول بلد کا اگرچہ چاند کے طلوع وغروب پر اثر نہیں پڑتا مگر عرض بلد کا اثر پڑتا ہے۔ غرض اس حدیث سے تقریبی وقت معلوم ہوسکتا ہے، تحقیقی نہیں۔ نیز مسئلہ باب میں اس کے علاوہ ایک اور حدیث بھی ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر لوگ جلدی آجاتے تو آنحضرت ﷺ نماز عشا جلدی پڑھادیا کرتے تھے۔ اور اگر لوگوں کے آنے میں تاخیر ہوتی تو آپ تاخیر فرماتے تھے (متفق علیہ، مشکوۃ حدیث ۵۸۸ باب تعجیل الصلاۃ) یعنی لوگوں کے احوال کی رعایت فرماتے تھے اور نماز عشا ادا کرنے میں تقدیم وتاخیر فرماتے تھے۔

[۱۰] باب ماجاء فی وقت صلاۃ العشاء الآخرۃ

[۱۶۳-] حدثنا مُحمدُ بنُ عبدِ الملكِ بن أبی الشَّوارِب، نا أبو عوانة، عن أبی بِشْرٍ، عن بَشِير بنِ ثابتٍ، عن حَبِيبِ بنِ سَالمٍ، عن النُّعمان بن بشيرٍ، قال: أنا أعْلَمُ النّاس بوقْت هٰذه الصَّلاَةِ، كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يُصَلِّيْها لِسُقُوْط الْقمر لثالثةٍ.

حدثنا أبوبكرِ محمدُ بنُ أبَانَ، نا عبدُ الرحمن بنُ مهديٍّ، عن أبی عوانة بهٰذا الإسْناد نحْوهُ.

قال أبو عيسى: رَوَى هٰذا الحديثَ هُشَيْمٌ، عن أبی بشْرٍ، عن حبيب بن سالمٍ، عن النُّعمان بن بَشِيْرٍ، ولَمْ يَذْكُرْ فِيهِ هُشَيْمٌ: عن بَشِيرِ بن ثابتٍ. وحديثُ أبی عوانة أصحُّ عندنا لأنَّ يزيد بن هارُوْنَ رَوَى عن شُعْبَةَ، عن أبی بِشرٍ نحوَ رِوايةِ أبی عوانة.

وضاحت: حدیث نعمانؓ کے راوی ابوعوانہ اور ہُشیم دونوں ہیں۔ البتہ ابوعوانہ نے ابوبشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ بڑھایا ہے۔ جبکہ ہُشیم اس واسطہ کا تذکرہ نہیں کرتے۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے

ابوعوانہ کی حدیث کو اصح قرار دیا ہے کیونکہ شعبہ ان کے متابع موجود ہیں (مگر مستدرک حاکم میں ہشیم کے متابع رقبہ ہیں، وہ بشیر کا واسطہ نہیں بڑھاتے، چنانچہ حاکم نے دونوں سندوں کی تصحیح کی ہے یعنی واسطہ والی سند بھی صحیح ہے اور بغیر واسطہ والی بھی، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ابو بشر نے یہ حدیث براہ راست حبیب سے بھی سنی ہو اور بشیر کے واسطہ سے بھی)

فائدہ: دورِ اول میں مغرب اور عشاء دونوں کو عشاء کہتے تھے۔ اور الأولی اور الآخرۃ کے ذریعہ فرق کرتے تھے۔ بعد میں اصطلاحات ٹھہر گئیں۔ اب پہلی نماز کے لئے لفظ مغرب اور دوسری کے لئے لفظ عشا استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے اب الآخرۃ کی قید ضروری نہیں۔

بابُ ماجاءَ فی تَأخِیرِ العِشَاءِ الآخِرَۃِ

عشا کی نماز میں تاخیر کرنے کا بیان

حدیث: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اگر مجھے مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں لوگوں کو حکم دیتا کہ وہ تہائی رات تک یا فرمایا: آدھی رات تک عشا کو مؤخر کریں۔ مگر چونکہ اس میں لوگوں کے لئے دشواری تھی اس لئے یہ حکم نہیں دیا
(أو شک راوی کا ہے۔ صحیح ثلث اللیل ہے)

تشریح: نماز عشا میں فی نفسہ ثلثِ لیل تک تاخیر مستحب ہے۔ لیکن حق مصلیان کی وجہ سے تعجیل مستحب ہے۔ اور اس حدیث سے یہ ضابطہ نکلتا ہے کہ اوقات نماز کی فضیلت اول وقت سے ثانی وقت کی طرف اور ثانی وقت سے اول وقت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔

وضاحت:

(۱): ثلثِ لیل تک تاخیر کا استحباب: حق صلاۃ کی وجہ سے ہے۔ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنا ممنوع ہے، لوگوں کو چاہئے کہ عشاء کے بعد فوراً سو جائیں تا کہ تہجد میں ورنہ فجر میں اٹھ سکیں، پس جس کو نوافل پڑھنے ہیں ان کو عشاء سے پہلے موقع دینا چاہئے ان نوافل کی وجہ سے عشاء پڑھنے میں تاخیر مستحب ہے۔

(۲) مذکورہ حقِ نوافل: حق اللہ ہے، اور حق العباد یہ ہے کہ جلدی عشاء پڑھ لی جائے تا کہ نوافل نہ پڑھنے والے عشاء سے پہلے سو نہ جائیں، عشاء سے پہلے سونے کی بھی ممانعت ہے اور جو نہیں سوئے گا وہ بھی انتظار کرتے کرتے تھک جائے گا۔ اور جب حق اللہ اور حق العبد متعارض ہوتے ہیں تو حقوق العباد کو مقدم کیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں اور بندے محتاج ہیں۔ محتاج کی رعایت مقدم ہوتی ہے، چنانچہ حق مصلیان (عباد) کی رعایت میں عشاء کی نماز میں تعجیل مستحب ہے۔

(۳) ثلثِ لیل تک تاخیر کافی نفسہ استحباب بھی اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور حق العباد کی وجہ سے تقدیم کا استحباب بھی اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ نبی ﷺ نے جو ثلثِ لیل تک تاخیر کرنے کا حکم دینے کا ارادہ فرمایا تھا وہ اسی استحباب کی وجہ سے تھا۔ پھر لوگوں کی مشقت کا خیال کر کے جو ارادہ ملتوی فرمادیا وہ حقوق العباد کی رعایت میں تھا پس اس کا استحباب بھی ثابت ہوا۔

[۱۱] باب ماجاء في تأخير العشاء الآخرة

[۱٦٤-] أَخْبَرَنَا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن عُبيدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ، عن سَعيدِ المَقْبُرِيِّ، عن أبي هريرةَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُؤَخِّرُوْا الْعِشَاءَ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ أَوْ: نِصْفِهِ"

وفي الباب: عن جابرِ بنِ سَمُرَةَ، وجابرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ، وأبي بَرْزَةَ، وابنِ عباسٍ، وأبي سعيدِ الخُدْرِيِّ، وزيدِ بنِ خالدٍ، وابنِ عُمَرَ.

قال أبوعيسى: حديثُ أبي هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهُوَ الَّذِيْ اخْتَارَهُ أَكْثَرُ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ: رَأَوْا تَأْخِيْرَ صَلَاةِ العِشَاءِ الآخِرَةِ، وبه يقول أحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: اور وہ بات جسے اکثر صحابہ اور تابعین نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ نماز عشاء میں تاخیر کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ اور احمد واسحاق رحمہما اللہ کا یہی قول ہے (یہ فی نفسہ تاخیر کا استحباب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں)

نوٹ: حضرت زید بن خالدؓ کی حدیث پہلے کتاب الطهارة، باب ماجاء في السواك، میں گذر چکی ہے۔

بابُ ماجاءَ في كَرَاهِيَةِ النَّوْمِ قَبْلَ العِشَاءِ والسَّمَرِ بَعْدَها

عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا مکروہ ہے

اس باب میں دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ: عشاء سے پہلے سونا نہیں چاہئے۔ کیونکہ عشاء سے پہلے سونے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ نماز کے وقت بیدار ہی نہ ہوگا، پس جماعت جاتی رہے گی اور نماز قضا ہونے کا احتمال بھی رہے گا۔ اور اگر جاگ گیا تو کچی نیند اٹھے گا پس ہارے جی نماز پڑھے گا اور ﴿إِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالَى﴾ کا مصداق ہوگا، یعنی اس کی نماز منافقین کی نماز جیسی ہوگی۔

البتہ رمضان میں بعض علماء عشاء سے پہلے سونے کی اجازت دیتے ہیں کیونکہ رمضان میں عبادت کا ذوق وشوق

بڑھا ہوا ہوتا ہے اس لئے وہ شوق: سستی پیدا نہ ہونے دے گا۔ اور اگر سستی پیدا ہوگئی تو وہ باقی نہ رہے گی کیونکہ عام دنوں میں دس پندرہ منٹ میں نماز نمٹ جاتی ہے پس احتمال ہے کہ نماز عشاء سستی کے ساتھ شروع کرے اور آخر تک سستی باقی رہے۔ اور رمضان میں ڈیڑھ گھنٹے تک نمازیں پڑھنی ہوتی ہیں۔ پس سستی کہاں تک رہے گی؟ جھک مار کر جائے گی۔

دوسرا مسئلہ: عشاء کے بعد قصہ گوئی ممنوع ہے۔ السَّمَر کے معنی ہیں: رات کو کہی جانے والی کہانیاں۔ اور یہ ممانعت اس لئے ہے کہ تہجد گذار بندے تہجد کے لئے اور عام مسلمان فجر کے لئے بیدار ہوسکیں۔ کیونکہ جب قصہ گوئی اور اِدھر اُدھر کی باتیں شروع ہو جاتی ہیں تو وہ دیر تک چلتی رہتی ہیں۔ پس لوگ بے وقت سوئیں گے اور تہجد کے لئے اٹھ نہ سکیں گے بلکہ عام مسلمان نماز فجر میں بھی نہیں اٹھیں گے۔

اور اس حکم سے تین شخص مستثنیٰ ہیں:

(۱) مسافر: ان کے لئے قصہ گوئی کی اجازت ہے تاکہ وہ بیدار رہ سکیں اور سامان وغیرہ کی حفاظت کر سکیں۔

(۲) تہجد گذار لوگ: جب متعدد حضرات یکجا تہجد پڑھ رہے ہوں اور نیند کا خمار چڑھا ہوا ہو اور سستی چھائی ہوئی ہو تو اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے باتیں کر سکتے ہیں۔

(۳) نیا جوڑا: وہ شخص جس کی نئی شادی ہوئی ہے وہ عشاء کے بعد بھی اپنی بیوی سے باتیں کر سکتا ہے۔

فائدہ: جاننا چاہئے کہ عشاء کے بعد مطالعہ کرنا یا سبق پڑھنا پڑھانا قصہ گوئی میں داخل نہیں۔ اور مطالعہ کے دوران نیند آنے لگے تو تھوڑی دیر باتیں کرنا بھی جائز ہے۔ اس کا بیان آگے آرہا ہے۔

لطیفہ: نیا جوڑا ایک ماہ تک رہتا ہے۔ کیونکہ نکاح کی تعریف ہے: سرورُ شهرٍ، غمومُ دَهرٍ، لزومُ مَهرٍ: مہینہ بھر کی خوشی، زمانہ بھر کا غم اور مہر سر پڑ گیا۔ بہر حال زندگی بھر نیا جوڑا نہیں رہتا۔

[۱۲] باب ماجاء في كراهية النوم قبل العشاء، والسَّمَرِ بعدها

[-۱۶۵] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا هُشَيْمٌ، أنا عوفٌ. قال أحمدُ: ونا عَبَّادُ بنُ عَبَّادٍ، هُوَ الْمُهَلَّبِيُّ، وإسماعيلُ بنُ عُلَيَّةَ جميعاً، عن عونٍ، عن سَيَّارِ بنِ سَلَامَةَ، عن أبي بَرْزَةَ، قال: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبلَ العِشاءِ، والحَديثَ بَعْدَهَا.

وفي الباب: عن عائشةَ، وعبدِ اللهِ بنِ مسعودٍ، وأنسٍ. قال أبو عيسى: حديث أبي بَرْزَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد كَرِهَ أكثرُ أهلِ العلمِ النَّوْمَ قبلَ صَلَاةِ العِشَاءِ، ورَخَّصَ في ذٰلكَ بَعْضُهم، وقال عبدُ اللهِ بنُ المباركِ: أكثرُ الأحاديثِ عَلَى الكرَاهَةِ. ورَخَّصَ بعضُهم في النَّوْمِ قَبْلَ صلاةِ العشاءِ في رَمَضَانَ.

وضاحت: سند میں تحویل ہے۔ مگر تحویل کی ح نہیں لکھی۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کے استاذ احمد بن منیع یہ حدیث ہُشیم، عباد بن عباد اور اسماعیل بن عُلَیَّہ تین اساتذہ سے روایت کرتے ہیں اور وہ تینوں عوف بن ابی جمیلہ سے روایت کرتے ہیں۔ جن کی شہرت ''اعرابی'' نسے ہے۔ البتہ ہُشیم صیغۂ اخبار سے روایت کرتے ہیں یعنی اخبرنا کہتے ہیں اور باقی دو اساتذہ بصیغۂ عن روایت کرتے ہیں۔ اور کتاب میں دوسری جگہ جو عون ہے وہ کتابت کی غلطی ہے۔ صحیح عوف ہے مصری نسخہ میں ایسا ہی ہے ـــــ حدیث کا ترجمہ: حضرت ابو برزہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ عشاء سے پہلے سونے کو اور عشاء کے بعد قصہ گوئی کو ناپسند کرتے تھے۔

اور اکثر علماء عشاء سے پہلے سونے کو ناپسند کرتے ہیں اور بعض علماء نے اس کی اجازت دی ہے۔ اور ابن المبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اکثر احادیث سے عشاء سے قبل سونے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے (اور بعض احادیث سے جواز ثابت ہوتا ہے) اور بعض علماء نے رمضان میں عشاء سے پہلے سونے کی اجازت دی ہے۔

بابُ ماجاءَ فی الرُّخصَةِ فی السَّمَرِ بَعْدَ العِشَاءِ

عشاء کے بعد باتیں کرنے کا جواز

اس باب سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ عشاء کے بعد قصہ گوئی جائز ہے مگر یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ جواز کی کوئی روایت موجود نہیں اور اس باب میں جو روایت ہے وہ مختصر ہے اس کا پورا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے زمانۂ خلافت میں حج میں تھے اور وقوف عرفہ کئے ہوئے تھے۔ ایک شخص ان کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ میں کوفہ سے آیا ہوں، کوفہ میں ایک حضرت ہیں جو حافظہ سے قرآن املا کراتے ہیں۔ یہ بات سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ غصہ سے بھر گئے اور پوچھا: وہ کون ہے؟ اس شخص نے عرض کیا: ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں۔ یہ نام سنتے ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا غصہ ٹھنڈا پڑ گیا۔ اور فرمایا: میری دانست میں کوئی ایسا شخص موجود نہیں جسے حافظہ سے قرآن لکھوانے کا حق ہو بجز ابن مسعود کے۔ پھر یہ واقعہ سنایا کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے عشاء کے بعد مسلمانوں کے معاملات کے سلسلہ میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مشورہ کیا اور میں بھی ان کے ساتھ تھا (حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات تو اضعاً فرمائی ہے۔ ورنہ حقیقت میں شیخین رضی اللہ عنہما آنحضرت ﷺ کے وزیر تھے اور آپؐ دونوں حضرات سے مشورہ کرتے تھے) مشورہ سے فارغ ہو کر آنحضور ﷺ دونوں کو رخصت کرنے کے لئے باہر تشریف لائے۔ اچانک آپؐ نے ایک صاحب کو مسجد میں نماز میں مشغول پایا۔ وہ ہلکے جہر سے قراءت کر رہے تھے۔ آپؐ کو ان کا پڑھنا پسند آیا اور فرمایا: ''جسے یہ بات پسند ہو کہ وہ قرآن ایسا ہی پڑھے جیسا وہ نازل ہوا ہے تو چاہئے کہ وہ ابن ام معبد (ابن مسعود) کے پڑھنے کی طرح پڑھے'' (یہ حدیث بالتفصیل بیہقی (۱:۴۵۲) میں ہے)

تشریح: حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ عشاء کے بعد ضروری باتیں اور ضروری کام کرنے کی اجازت ہے۔البتہ قصہ گوئی ممنوع ہے اور آنحضرت ﷺ کا حضرات شیخین؄ سے مشورہ فرمانا ضروری باتیں تھیں۔سَمر نہیں تھا اس لئے میں نے یہ بات کہی تھی کہ عشاء کے بعد قصہ گوئی کے جواز کی کوئی روایت موجود نہیں۔اس لئے گذشتہ باب کی روایت میں اور اس روایت میں کوئی تعارض نہیں۔

[۱۳] باب ماجاء في الرخصة في السَّمَرِ بعد العشاء

[۱۶۶-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا أبو مُعاوية، عن الأعمشِ، عن إبراهيم، عن عَلقمَةَ، عن عُمرَ بنِ الخَطَّابِ، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يَسْمُرُ مَعَ أبي بكرٍ في الأَمْرِ مِن أَمْرِ المُسْلِمِيْنَ وَأَنَا مَعَهُمَا.

وفي الباب: عن عبدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو، وأَوسِ بنِ حُذَيْفَةَ، وعِمرانَ بنِ حُصَيْنٍ. قال أبوعيسى: حديثُ عُمرَ حديثٌ حسنٌ.

وقَد رَوَى هٰذَا الحديثَ الحَسَنُ بنُ عُبَيْدِ اللّٰهِ، عن إبراهيمَ، عن عَلقَمَةَ، عن رَجُلٍ مِن جُعْفِيٍّ، يُقَالُ لَهُ قَيْسٌ أَوِ ابنُ قَيْسٍ، عن عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم هٰذَا الحديثَ في قِصَّةٍ طَوِيْلَةٍ.

وقَدِ اخْتَلَفَ أَهْلُ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ ومَنْ بَعدَهُم فِي السَّمَرِ بَعدَ العِشَاءِ الآخِرَةِ: فَكَرِهَ قَوْمٌ مِنْهُمُ السَّمَرَ بَعدَ صَلاَةِ العِشَاءِ؛ وَرَخَّصَ بَعضُهم إذا كَانَ في مَعنَى العِلْمِ، ومَالاَ بُدَّ مِنهُ مِنَ الحوَائِجِ: وأَكثَرُ الحَدِيثِ على الرُّخصَةِ.

وقد رُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: ''لاَسَمَرَ إلاَّ لِمُصَلٍّ أو مُسَافِرٍ''

وضاحت: اَعمش رحمہ اللہ کا بیان یہ ہے کہ یہ حدیث علقمہ نے براہ راست حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جبکہ ابراہیم کے دوسرے تلمیذ حسن بن عبید اللہ: قبیلۂ جعفی کے ایک شخص کا جس کو قیس یا ابن قیس کہا جاتا تھا واسطہ بڑھاتے ہیں یعنی علقمہ نے براہ راست حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو روایت نہیں کیا بلکہ وہ قیس یا ابن قیس کے واسطہ سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں اور یہی بات صحیح ہے۔کیونکہ کوفہ سے آنے والے یہی قیس یا ابن قیس تھے اور اس واقعہ کے وقوع کے وقت علقمہ حضرت عمر؄ کے ساتھ نہیں تھے۔

فائدہ: لفظ قصۃ امام ترمذی رحمہ اللہ کی ایک خاص اصطلاح ہے وہ یہ لفظ ''مضمون'' کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔پس مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث ایک لمبے واقعہ کے ضمن میں مروی ہے۔

اور صحابہ اور تابعین میں سے اہل علم کی رائیں عشاء کے بعد قصہ گوئی کے جواز وعدم جواز میں مختلف ہیں۔ایک

جماعت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک اس صورت میں اجازت ہے جبکہ کوئی علمی بات ہو یا ایسی ضروری بات ہو جس کے بغیر چارہ نہ ہو۔ اور اکثر احادیث سے عشاء کے بعد علمی اور ضروری باتوں کا جواز ثابت ہوتا ہے (علمی اور ضروری باتیں نہ تو سمر ہیں اور نہ کسی کے نزدیک ناجائز ہیں، پس یہ بحث لا حاصل ہے)

اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: قصہ گوئی کی اجازت نہیں مگر تہجد گذار کے لئے اور مسافر کے لئے ـــــ یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور اس کے تمام رجال ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱:۳۱۴ پس امام ترمذی کا دُوی: مجہول فعل استعمال کرنا ٹھیک نہیں) اور مُصلّی سے تہجد گذار بندے مراد ہیں اور قرینہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے: لاسَمَرَ إلا لثلاث: لِعَرُوْسٍ او مسافرٍ او مُتَهَجِّدٍ بالليل (رواہ ابو یعلی۔ مجمع الزوائد ۱:۳۱۴)

فائدہ: اس حدیث میں سمر کے جواز کا بیان نہیں ہے بلکہ ممانعت والی عام حدیث میں سے دو شخصوں کا استثناء ہے۔

بابُ ماجاءَ فی الوَقْتِ الأَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ

اول وقت کی فضیلت کا بیان

ترمذی شریف میں غالباً یہی ایک ایسا باب ہے جس میں مصنف رحمہ اللہ نے وفی الباب کی تمام احادیث کی تخریج کر ڈالی ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے کہ نمازیں اول وقت ہی میں پڑھنی چاہئیں۔ اور احناف جو کہیں وقت ثانی کی فضیلت کے قائل ہیں، ان کا نظریہ صحیح نہیں۔ حالانکہ احناف اول وقت کی فضیلت بغیر کسی دلیل کے تسلیم کرتے ہیں۔ البتہ حق مصلیان، حق صلوٰۃ اور حق وقت کی وجہ سے ثانی وقت کی فضیلت کے قائل ہیں۔ اور یہ بات ان کے نزدیک احادیث ہی سے ثابت ہے جیسا کہ گذشتہ ابواب میں یہ بات تفصیل سے آچکی ہے۔

دوسری بات: یہ جان لینی چاہئے کہ مطلقاً اول وقت کی فضیلت میں کوئی صحیح اور صریح حدیث نہیں ہے۔ اس باب میں جو احادیث صحیح ہیں وہ صریح نہیں ہیں اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

پہلی حدیث: ام فروہ رضی اللہ عنہا نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا: کونسا عمل سب سے افضل ہے؟ (متعدد صحابہ نے آنحضرت ﷺ سے یہی سوال کیا ہے اور آپؐ نے سائل کے حالات کے پیش نظر مختلف جواب دیئے ہیں) آپؐ نے فرمایا: ''اول وقت میں نماز پڑھنا سب سے بہتر عمل ہے''

تشریح: عورتوں کو وقت ہوتے ہی نماز پڑھ لینی چاہئے کیونکہ ان کے ساتھ جو گھریلو مشاغل ہیں ان کے ساتھ نماز میں تاخیر کرنے کی صورت میں نماز کے مکروہ وقت میں پڑ جانے کا یا قضاء ہو جانے کا اندیشہ رہتا ہے۔ البتہ اس حدیث سے علی الاطلاق اول وقت کی فضیلت پر استدلال کرنا درست نہیں، کیونکہ اس حدیث کا تعلق عورتوں سے ہے۔ اور پیچھے جو مسائل فقہاء کے درمیان زیر بحث آئے ہیں ان کا تعلق مسجد الجماعۃ سے ہے۔ علاوہ ازیں یہ حدیث

ضعیف اور مضطرب ہے۔ خود امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کو قاسم بن عنّام سے تنہا عبداللہ بن عمر عمری روایت کرتے ہیں اور وہ ضعیف راوی ہیں[1] (مگر عبداللہ بن عمر عمری کے متعدد متابع ہیں۔ محدث احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے اپنے حاشیہ ترمذی میں ان کا تذکرہ کیا ہے) اور حدیث میں اضطراب یہ ہے کہ عبداللہ عمری: قاسم بن غنام اور ان کی پھوپھی ام فروۃ کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے جبکہ دیگر روات ان کے درمیان واسطہ بڑھاتے ہیں۔ اور وہ واسطہ مجہول ہے۔ یعنی قاسم بن غنام نے براہ راست یہ حدیث اپنی پھوپھی سے نہیں سنی بلکہ گھر کے کسی فرد سے سنی ہے۔ اور وہ مجہول ہے۔

نوٹ: ام فروۃ رضی اللہ عنہا کا شمار بڑے درجہ کی صحابیات میں ہوتا ہے، انھوں نے آنحضرت ﷺ کے دستِ مبارک پر بیعت سلوک کی تھی۔ سورۂ ممتحنہ آیت ۱۰ میں اس بیعت کا تذکرہ ہے اور یہ بیعت نوافل اعمال زیادہ کرنے اور جنت کے بلند درجات حاصل کرنے کے لئے کی جاتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ کے دستِ مبارک پر بعض صحابہ وصحابیات نے یہ بیعت کی ہے۔ اور ان بیعت کرنے والے صحابہ اور صحابیات کا درجہ بلند تصور کیا جاتا ہے۔

یاد رکھنا چاہئے کہ نجاتِ اخروی کے لئے بیعت سلوک ضروری نہیں ورنہ تمام صحابہ وصحابیات یہ بیعت ضرور کرتے۔ آخرت میں نجات کے لئے ایمان صحیح اور اعمال صالحہ کافی ہیں۔ اور جاہلوں کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ پیر کے بغیر نجات نہیں ہوسکتی۔ آخرت میں سرخ روئی کے لئے ایمانِ صحیح اور اعمالِ صالحہ کافی ہیں۔

دوسری حدیث: ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا: ''نماز کا اول وقت اللہ کی خوشنودی کا وقت ہے اور آخر وقت اللہ کے درگذر کا وقت ہے'' یعنی جو بندہ وقت ہوتے ہی نماز پڑھ لیتا ہے اس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں اور ثواب عنایت فرماتے ہیں۔ اور جو تاخیر سے پڑھتا ہے اس سے فرض ساقط ہوجاتا ہے، اور وہ سبک دوش ہوجاتا ہے مگر پروردگار عالم کی خوشنودی اُسے حاصل نہیں ہوتی۔ بس اللہ تعالیٰ اس سے درگذر کا معاملہ فرماتے ہیں، اور اس کو سزا نہیں دیتے۔

تشریح: امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث پر کوئی حکم نہیں لگایا۔ یہ حدیث یعقوب بن الولید المدنی[2] کی وجہ سے انتہائی درجہ کی ضعیف ہے، بلکہ بعض حضرات کے نزدیک تو یہ حدیث موضوع ہے۔ ابن عدی: الکامل فی الضعفاء میں فرماتے ہیں: هذا الحديث بهذا الإسناد باطل۔ یعنی یہ حدیث اس سند سے باطل ہے (۷: ۱۴۹) علاوہ ازیں اس کے مروی عنہ یعنی استاد عبداللہ بن عمر عمری ہیں جن کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) عبداللہ بن عمر عمری فی نفسہٖ ٹھیک راوی ہیں مگر حافظہ کی خرابی کی وجہ سے ان کی تضعیف کی گئی ہے۔ البتہ ان کے بڑے بھائی عبید اللہ بن عمر عمری اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں (تہذیب ۵: ۳۲۶) (۲) یہ راوی کذاب ہے۔ ابن معین، ابوزرعہ، امام نسائی، دار قطنی، ابن عدی اور ابن حبان وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے اور اس کو متروک اور منکر الحدیث قرار دیا ہے (تہذیب ۱۱: ۳۹۷)

تیسری حدیث: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: اے علی! تین کاموں میں تاخیر نہ کرو۔ایک: جب نماز کا وقت آجائے تو اُسے پڑھ لو (آنَتْ کو حَانَتْ اور اَتَتْ بھی پڑھا گیا ہے اور سب کا مطلب ایک ہے) دوسرے: جب جنازہ حاضر ہو جائے یعنی کسی کا انتقال ہو جائے تو فوراً اس کی تجہیز و تکفین کر دو۔تیسرے: وہ لڑکی جس کا شوہر نہیں خواہ وہ کنواری ہو یا بیوہ (اور وہ شادی کے لائق ہو) اور اس کا جوڑا یعنی مناسب رشتہ مل جائے تو اس کا فوراً نکاح کر دو ——— یہ معاشرہ سے زنا کی بیخ کنی کی تدبیر ہے کیونکہ جب سب لڑکیاں بیاہ دی جائیں گی تو لڑکے بھی خالی نہ رہیں گے پس تانک جھانک کی نوبت نہ آئے گی اور زنا کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

تشریح: اس حدیث میں بھی معمولی کمزوری ہے اور وہ یہ ہے کہ عمر کا اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں۔ان کے بچپن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شہید کر دئے گئے تھے۔پس حدیث میں انقطاع ہے۔اور یہ حدیث اول وقت کی فضیلت میں صریح بھی نہیں۔کیونکہ اس حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وقت داخل ہو جانے کے بعد نماز پڑھ لینی چاہئے۔نماز اول وقت ہی میں پڑھنی چاہئے یہ بات حدیث میں مذکور نہیں۔پس حدیث گو صحیح ہے مگر صریح نہیں۔

چوتھی حدیث: ایک شخص نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا: کونسا عمل سب سے افضل ہے؟ آپؓ نے فرمایا: یہی سوال میں نے حضور اکرم ﷺ سے کیا تھا، آپؐ نے فرمایا: ''نمازوں کو ان کے وقتوں میں پڑھ لینا'' میں نے پوچھا: وماذا؟ (یہ عربی محاورہ ہے اس کا مطلب ہے پھر کونسا عمل افضل ہے؟) آپؐ نے فرمایا: ''ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا'' میں نے پوچھا وماذا؟ آپؐ نے فرمایا: ''راہِ خدا میں جہاد کرنا''

تشریح: یہ حدیث اگرچہ اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے مگر باب سے غیر متعلق ہے۔کیونکہ اس حدیث کا صرف اتنا مطلب ہے کہ نمازوں کو ادا پڑھو، قضاء مت ہونے دو، اول وقت میں پڑھنے کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں۔

پانچویں حدیث: صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے دو مرتبہ کے علاوہ کبھی کوئی نماز آخر وقت میں نہیں پڑھی یہاں تک کہ آپ کا وصال ہو گیا (ایک مرتبہ جبرئیل کی اقتداء میں اور دوسری مرتبہ اوقات کی تعلیم کی غرض سے آپؐ نے آخر وقت میں نمازیں پڑھی ہیں یہ دونوں حدیثیں پہلے گذر چکی ہیں۔اور حدیث میں مَرّتین سے پہلے اِلَّا رہ گیا ہے)

تشریح: یہ حدیث بھی منقطع ہے کیونکہ اسحاق کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے لقاء اور سماع نہیں ہے۔علاوہ ازیں یہ حدیث بھی باب سے غیر متعلق ہے کیونکہ اس میں بھی اول وقت کے تعلق سے کوئی بات نہیں۔اور یہ حدیث احناف کے معارض بھی نہیں کیونکہ وہ وقت کے بالکل آخر میں نماز پڑھنے کے قائل نہیں۔

[١٤] باب ماجاء في الوقت الأول من الفضل

[١٦٧-] حدثنا أبوعَمَّارٍ الحُسَيْنُ بنُ حُرَيْثٍ،نا الفَضْلُ بنُ مُوسَى، عن عبدِ اللّهِ بنِ عُمَرَ العُمَرِيِّ، عن القَاسِمِ بنِ غَنَّامٍ، عن عَمَّتِهِ أُمِّ فَرْوَةَ، وَكَانَتْ مِمَّنْ بَايَعَتِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، قَالَتْ: سُئِلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم، أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ:" الصَّلاَةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا"

[١٦٨-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيْعٍ، نا يعقُوبُ بنُ الوَلِيْدِ المَدَنِيُّ، عن عبدِ اللّهِ بنِ عُمَرَ، عن نافعٍ، عن ابنِ عُمرَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم:" الوَقْتُ الأَوَّلُ مِن الصَّلاةِ رِضْوَانُ اللّهِ، وَالوَقْتُ الآخِرُ عَفوُ اللّهِ"

وفي الباب: عن علي، وابن عمر، وعائشة، وابن مسعود.

[١٦٩-] حدثنا قُتَيبَةُ، نا عَبدُ اللّهِ بنُ وَهْبٍ، عن سَعيدِ بنِ عَبدِ اللّهِ الجُهَنِيِّ، عن مُحمدِ بنِ عُمَرَ بنِ عَلِيِّ بنِ أبي طَالبٍ، عن أبيهِ، عن عَليِّ بنِ أبي طالبٍ، أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال لَهُ:" يا عَلِيُّ! ثَلاثٌ لاتُؤَخِّرْهَا: الصَّلاَةُ إذا آنَتْ، وَالجَنَازَةُ إذَا حَضَرَتْ، والأَيِّمُ إذا وَجدتَّ لَهَا كُفُوًا"

قال أبو عيسى: حديثُ أُمِّ فَرْوَةَ لا يُرْوَى إِلَّا مِن حَديثِ عبدِ اللّهِ بنِ عُمَرَ العُمَرِيِّ، وَلَيْسَ هُوَ بالقَوِيِّ عند أهلِ الحديثِ، وَاضْطَرَبُوا في هٰذا الحديثِ.

[١٧٠-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا مَرْوَانُ بنُ مَعَاوِيَةَ الفَزَارِيُّ، عن أبي يَعْفُورٍ، عن الوَلِيْدِ بنِ العَيْزَارِ، عن أبي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ: أَنَّ رَجُلًا قال لِابْنِ مَسْعُوْدٍ أيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ قال: سَأَلْتُ عَنه رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فقال:" الصَّلاَةُ عَلَى مَوَاقِيْتِهَا" قلتُ: وَمَاذَا يارسولَ الله؟ قال:" وبِرُّ الوَالِدَيْنِ" قلتُ: وماذا؟ قال:" الجِهَادُ في سبيلِ الله"

قال أبو عيسى: وهٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وقد رَوَى المَسْعُودِيُّ، وشُعْبَةُ، والشَّيْبَانِيُّ وغَيْرُ واحدٍ عن الوَلِيْدِ بنِ العَيْزَارِ هٰذَا الحَديثَ.

[١٧١-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن خَالِدِ بنِ يَزِيدَ، عن سَعِيدِ بنِ أبي هِلَالٍ، عن إسحاقَ بنِ عُمَرَ، عن عائشةَ قالتْ: مَاصَلَّى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم صَلَاةً لِوَقْتِهَا الآخِرِ [إلَّا] مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللّهُ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ غريبٌ، ولَيسَ إسْنَادُهُ بِمُتَّصِلٍ.

قال الشَّافعيُّ: وَالوَقْتُ الأَوَّلُ مِنَ الصَّلاَةِ أَفْضَلُ، ومِمَّا يَدُلُّ عَلَى فَضلِ أَوَّلِ الوَقْتِ عَلَى آخِرِهِ

اختِيَارُ النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکرٍ، وعُمرَ، فَلَمْ یَکُوْنُوْا یَخْتَارُوْنَ إِلَّا مَا هُوَ أَفْضَلُ، ولَمْ یَکُوْنُوْا یَدَعُوْنَ الفَضْلَ، وَکَانُوْا یُصَلُّوْنَ فی أَوَّلِ الوَقْتِ؛ حَدَّثَنَا بِذٰلِكَ أَبُوْ الوَلِیْدِ المَکِّیُّ، عن الشَّافعیِّ.

ترجمہ: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نماز کے اول وقت میں زیادہ فضیلت ہے اور وہ بات جو وقت اول کے ثانی وقت سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ آنحضور ﷺ اور شیخین نے اسی کو اختیار کیا ہے (یعنی وہ حضرات اول وقت ہی میں نمازیں پڑھا کرتے تھے) پس یہ حضرات نہیں اختیار کرتے تھے مگر فضیلت والے وقت کو۔ اور یہ حضرات فضیلت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ اور وہ حضرات اول وقت میں نمازیں پڑھتے تھے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول امام ترمذی رحمہ اللہ کو ابو الولید مکی کے واسطہ سے پہنچا ہے۔

تشریح: حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ ارشاد ایک دعوی ہے جو دلیل کا محتاج ہے۔ اگر یہ بات ثابت ہوجائے کہ آنحضور ﷺ اور شیخین رضی اللہ عنہما ہر نماز ہر موسم میں اور ہر جگہ اول وقت ہی میں پڑھتے تھے تو پھر جھگڑا ہی کیا رہ جاتا ہے؟ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ آنحضور ﷺ سے قولی حدیث بھی اس دعوی کے خلاف مروی ہے اور فعلی بھی۔ چنانچہ آپؐ نے اِسفار میں فجر پڑھنے کی فضیلت بیان فرمائی ہے۔ نیز آپ کا معمول نماز عصر میں فی الجملہ تاخیر کرنے کا تھا اس لئے یہ دعوی قابل اعتناء نہیں۔

بابُ ماجاء فی السَّهْوِ عَن وَقْتِ صلاۃِ العَصْرِ

نماز عصر کا وقت بھول جانے کا نقصان

اگر کسی شخص کو وقت کا خیال نہ رہے اور بے خبری میں اور بھول کر نماز عصر فوت ہوجائے تو اس کے نقصان کا اندازہ کیا ہے؟ امام ترمذی رحمہ اللہ نے سہو کی قید اس لئے بڑھائی ہے کہ کسی مسلمان کے بارے میں یہ تصور کرنا کہ وہ جان بوجھ کر نماز قضاء کرے گا: مشکل امر ہے، نیز فوت کا مفہوم بھی یہی ہے کہ بے خبری میں نماز رہ جائے۔

حدیث: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: وہ شخص جس کے ہاتھ سے عصر کی نماز نکل گئی پس گویا اس کے گھر کے آدمی پر اور اس کے مال پر آفت آپڑی۔ یعنی نہ تو مقتول کا قصاص ملا اور نہ دیت ہاتھ آئی۔

تشریح: اسلامی حکومت میں جب کوئی قتل ہوجاتا ہے تو مقتول کے ورثاء کو قصاص و دیت میں سے کوئی ایک ضرور ملتا ہے، خون رائگاں نہیں جاتا۔ پس اگر کوئی شخص مارا جائے اور مقتول کے ورثاء کو نہ قصاص ملے نہ دیت تو خون رائگاں گیا۔ یہ جتنا بھاری نقصان ہے اتنا ہی بڑا نقصان نماز عصر فوت ہونے کا ہے۔ حدیث شریف کا یہی مطلب ہے۔

ترکیب اور معنی: وُتِرَ: فعل ماضی مجہول ہے اور اهلَه و مالَه مفعولِ ثانی ہیں اور مفعولِ اول جو نائب فاعل ہے

محذوف ہے اور وہ مقتول کا وارث ہے اس صورت میں وُتِرَ بمعنی أُصِيبَ (آفت ڈالا گیا) ہوگا یعنی مقتول کے وارث پر آفت ڈالی گئی اس کے مال یعنی دیت کی اور اس کے اہل یعنی آدمی کی یعنی قصاص کی۔ یہی ترکیب محدثین کے نزدیک مشہور ہے ——— دوسری ترکیب یہ ہوسکتی ہے کہ أهلَه و مالَه نائب فاعل ہوں۔ اس صورت میں وُتِرَ بمعنی أُخِذَ (لے لیا گیا) ہوگا یعنی پس گویا اس کا مال (دیت) اور اس کا آدمی (مقتول) لے لیا گیا۔ مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہے۔

ملحوظہ: یہ حکم عصر کی نماز فوت ہونے کا ہے اور بالقصد تارکِ صلاۃ کا حکم حدیث: من ترك الصلاةَ متعمداً فقد كفر میں ہے، یہ گناہ کبیرہ ہے اس کی تلافی کے لئے قضا اور توبہ ضروری ہیں۔

[۱۵] باب ماجاء في السهو عن وقت صلاة العصر

[۱۷۲-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا اللَّيْثُ، عن نافعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "الَّذِيْ تَفُوْتُهُ صَلَاةُ العَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ"

وفي الباب: عن بُرَيْدَةَ، ونَوْفَلِ بنِ مُعَاوِيَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عُمَرَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وقد رَوَاهُ الزُّهْرِيُّ أيضا عن سَالِمٍ عن أبيهِ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ واضح ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حدیث ان کے صاحبزادے سالم بھی روایت کرتے ہیں۔

بابُ ماجاءَ في تَعْجِيْلِ الصَّلَاةِ إِذَا أَخَّرَهَا الإِمَامُ

جب امام غیر معمولی تاخیر کر کے نماز پڑھائے تو تنہا نماز پڑھ لے

مملکتِ اسلامیہ میں سرکاری عہدوں پر فائز لوگ مثلاً: قاضی، گورنر وغیرہ جامع مسجد میں نماز پڑھایا کرتے تھے۔ اور یہ امام کُل پاور، سیاہ وسفید کے مالک ہوتے تھے۔ جب ان کا جی چاہتا نماز پڑھانے کے لئے مسجد میں آتے۔ لوگ ان کا انتظار کرنے پر مجبور تھے اور ان سے جلدی کرنے کے لئے یا وقت پر آنے کے لئے کہنا یا ان کی اجازت کے بغیر جماعت کر لینا اپنی شامت کو دعوت دینا تھا۔ اس لئے فرمایا کہ اگر یہ جابر ائمہ نماز پڑھانے میں غیر معمولی تاخیر کریں اور نماز کے قضاء ہونے یا مکروہ وقت میں پڑنے کا اندیشہ ہو تو لوگوں کو چاہئے کہ وہ انفرادی طور پر فرض پڑھ لیں۔ پھر جب امام آجائے تو اس کی اقتداء میں بھی نماز پڑھیں یہ ان کی نفل نماز ہوگی۔

حدیث: آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اے ابوذرؓ! میرے بعد کچھ امراء ہونگے جو نمازوں کو ماردیں گے یعنی

نمازیں قضا کر کے یا مکروہ وقت میں پڑھائیں گے۔ پس آپ وقت کے اندر نماز پڑھ لیں، پھر اگر وہ نماز وقت میں پڑھی گئی یعنی امام بروقت آگیا اور صحیح وقت میں نماز پڑھائی (تو اس کے ساتھ بھی پڑھیں) اور وہ آپ کی نفل نماز ہوگی، ورنہ یعنی اگر امام نے نماز قضا کر کے پڑھائی تو آپ اپنی نماز سمیٹ چکے یعنی آپ کا کوئی نقصان نہیں ہوا، آپ اپنی نماز وقت کے اندر پڑھ چکے (أمراءٌ میں تنکیر تقلیل کے لئے ہے یعنی کچھ امراء)

[۱۶] باب ماجاء فی تعجیل الصلاۃ إذا أَخَّرَهَا الإمام

[۱۷۳-] حدثنا مُحمدُ بنُ مُوسَی البَصْرِیُّ، نا جَعْفَرُ بنُ سُلَیْمَانَ الضُّبَعِیُّ، عن أبی عِمْرَانَ الجَونِیِّ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ الصَّامِتِ، عن أبی ذَرٍّ، قال: قال رسولُ اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: "یَا أَبَا ذَرٍّ! أُمَرَاءُ یَکُوْنُوْنَ بَعْدِیْ یُمِیْتُوْنَ الصَّلاَةَ، فَصَلِّ الصَّلاَةَ لِوَقْتِهَا، فَإِنْ صُلِّیَتْ لِوَقْتِهَا کَانَتْ لَكَ نَافِلَةً، وَإِلاَّ کُنْتَ قَدْ أَحْرَزْتَ صَلاَتَكَ"

وفی الباب: عن عبدِ اللّٰه بنِ مسعودٍ، وعُبادَةَ بنِ الصَّامِتِ. قال أبو عیسی: حدیثُ أبی ذرٍّ حدیثٌ حسنٌ.

وهوقولُ غیرِ وَاحدٍ من أهلِ العلمِ یَسْتَحِبُّوْنَ أن یُصَلِّیَ الرَّجُلُ الصَّلاَةَ لِمِیْقَاتِهَا إِذَا أَخَّرَهَا الإِمَامُ، ثُمَّ یُصَلِّی مَعَ الإِمَامِ؛ وَالصلاةُ الأُوْلٰی هِیَ المَکْتُوْبَةُ عند أکثرِ أهلِ العلمِ.

وأبو عِمرانَ الجَونیُّ: اسمُه عَبدُ المَلِكِ بنُ حَبِیْبٍ.

ترجمہ: اور وہ بہت سے اہل علم کا قول ہے انھوں نے یہ بات پسند کی ہے کہ آدمی نماز وقت کے اندر پڑھ لے جبکہ امام نماز میں تاخیر کرے۔ پھر امام کے ساتھ بھی پڑھے اور اکثر علماء کے نزدیک پہلی نماز ہی فرض نماز ہے۔

بابُ ماجاءَ فی النَّوْمِ عنِ الصَّلاَةِ

نماز سے سوتے رہ جانے کا بیان

یہ دو باب ہیں۔ دونوں بابوں میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے پورے وقت میں سوتا رہ جائے یا نماز کو بھول جائے یعنی اُسے وقت کے آنے اور جانے کا پتا ہی نہ چلے یا یہ خیال رہ جائے کہ وہ نماز پڑھ چکا ہے حالانکہ نہیں پڑھی تو اس کو چاہئے کہ بیدار ہونے یا نماز یاد آنے کے بعد فوراً پڑھ لے قضا کرنے کا گناہ نہیں ہوگا، بھول چوک معاف ہے۔ حدیث میں ہے: رُفِعَ عن أمتی الخطأُ والنسیانُ وما استُکْرِهوا علیه یعنی میری امت سے بھول چوک اٹھا دی گئی ہے اور اس کام کا گناہ بھی اٹھا دیا گیا ہے جس کے کرنے پر لوگ مجبور کئے جائیں (ابن ماجہ ص: ۱۴۷ اطلاق المکرہ) البتہ بیدار ہونے کے بعد یا نماز کو یاد کرنے کے بعد اگر ادا کرنے میں سستی کرے گا تو گناہ لازم ہوجائے گا۔

حدیث لیلۃ التعریس میں آنحضرت ﷺ کی نماز فجر قضا ہوگئی تھی۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ خیبر سے واپسی میں ایک رات رسول اللہ ﷺ پڑاؤ نہیں کرنا چاہتے تھے۔ کیونکہ وقت تھوڑا رہ گیا تھا، مگر صحابہ کے اصرار پر اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے ذمہ داری لینے پر آنحضرت ﷺ نے پڑاؤ فرمایا۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ صبح صادق کے انتظار میں کجاوہ سے ٹیک لگا کر مشرق کی جانب منہ کر کے بیٹھ گئے تاکہ صبح صادق ہوتے ہی اذان دیں اور لوگوں کو بیدار کریں، مگر سوءِ اتفاق کہ وہ بھی سو گئے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہوگیا اور اس کی کرنیں رُخِ انور پر پڑیں تو آپؐ بیدار ہوئے۔ آپؐ نے انا اللہ پڑھی، جس سے سب لوگ بیدار ہوئے۔ آپؐ نے صحابہ سے فرمایا: إِنَّ هذا منزلٌ حضَرَنَا فيه الشيطانُ۔ یہ ایسی جگہ ہے جس میں ہمارے ساتھ شیطان حاضر ہوگیا ہے پھر قافلہ نے وہاں سے کوچ کیا، جب قافلہ اگلی وادی میں پہنچا تو سورج بلند ہو چکا تھا اس وقت سب نے باجماعت نماز پڑھی۔ چونکہ آنحضرت ﷺ کی نماز صحابہ کے اصرار کی وجہ سے قضا ہوئی تھی اس لئے صحابہ گھبرائے ہوئے تھے۔ آپؐ نے تسلی دی اور فرمایا: ''اگر کوئی شخص سوتا رہ جائے تو اس میں کوئی کوتاہی نہیں، کوتاہی بیداری میں ہے'' یعنی آدمی جاگ رہا ہو اُسے نماز یاد ہو پھر بھی نماز قضا کردے تو یہ کوتاہی اور گناہ کا کام ہے۔ پھر آپؐ نے مسئلہ سمجھایا کہ: ''اگر کوئی شخص نماز کو بھول جائے یا سوتا رہ جائے پھر یاد آتے ہی اور بیدار ہوتے ہی نماز قضا کرلے تو اس پر کوئی گناہ نہیں'' (تفصیلی حدیث مسلم ۱: ۲۳۸ قضاء الصلاۃ میں ہے)

یہاں دو مسئلے سمجھنے ہیں:

پہلا مسئلہ: فجر الیوم اور عصر الیوم کا مسئلہ ہے۔ اگر کوئی شخص مکروہ وقت میں یعنی عند الطلوع یا عند الغروب بیدار ہو یا نماز یاد آئے تو ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اسی وقت نماز پڑھ لینی چاہئے۔ ورنہ قضا کرنے کا گناہ لازم ہوگا۔ وہ اس حدیث کے عموم سے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: يُصلِّيْها متى ذَكَرَها في وقتٍ أو غيرِ وقت۔ یہ قول اگلے باب میں آرہا ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک في وقتٍ أو غير وقت سے مباح اور مکروہ اوقات مراد ہیں۔ نیز انھوں نے حدیث: مَن أدركَ ركعةً من الصبح قبل طلوع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعةً من العصر قبل غروب الشمس فقد أدرك العصر سے بھی استدلال کیا ہے (تفصیل باب ۲۴) میں آئے گی۔

اور احناف کے نزدیک مکروہ اوقات میں نماز پڑھنا جائز نہیں خواہ وہ فجر الیوم ہو یا عصر الیوم۔ حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب سورج کا کنارہ طلوع ہو جائے تو نماز مؤخر کردو تا آنکہ وہ بلند ہوجائے۔ اور جب سورج کا کنارہ غروب ہونے لگے تو نماز کو مؤخر کردو تا آنکہ وہ غروب ہو جائے (بخاری حدیث ۵۸۳ باب الصلاۃ بعد الفجر)

۲- حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے: وہ ایک مرتبہ شام کے وقت اپنے لڑکوں سے باغ میں چلنے کے لئے کہہ کر خود پہلے چلے گئے۔ لڑکوں کو کسی وجہ سے دیر ہوگئی وہ گاؤں میں نماز پڑھ کر باغ میں پہنچے۔ حضرت ابوبکرۃؓ بچوں کا انتظار کرتے کرتے سو گئے جب بیدار ہوئے تو مکروہ وقت شروع ہو چکا تھا۔ وہ وضو سے فارغ ہو کر غروب کے انتظار میں بیٹھ گئے۔ اور غروب شمس کے بعد نماز پڑھی۔ یہ حدیث اگلے باب میں مختصراً آرہی ہے اور تفصیل سے طحاوی کی مشکل الآثار میں ہے۔

اور احناف کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول: فی وقتٍ او غیرِ وقتٍ سے وقت اداء اور وقت قضا مراد ہے، مباح اور مکروہ وقت مراد نہیں۔ یعنی مذکورہ ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ نماز بہر صورت پڑھنی ہے اگر وقت کے اندر بیدار ہو یا نماز کو یاد کرے تو ادا پڑھے اور اگر وقت نکل چکا ہو تو قضا پڑھے۔

فائدہ: یہاں دو مسئلے جدا جدا ہیں۔ ایک: مکروہ اوقات میں نہ فجر الیوم پڑھنی ہے اور نہ عصر الیوم۔ دوسرا مسئلہ: اگر کوئی مکروہ اوقات میں نماز پڑھ لے تو فجر الیوم صحیح نہیں ہوگی اس کا اعادہ واجب ہوگا۔ اور عصر الیوم صحیح ہو جائے گی اس کا اعادہ ضروری نہیں۔ اور فرق کی وجہ آپ حضرات نور الانوار میں پڑھ چکے ہیں کہ وجوب اداء کا سبب نماز سے متصل جزء ہوتا ہے اور وہ جزء فجر میں کامل ہے اور عصر میں ناقص۔ اور نماز کے درمیان طلوع وغروب سے نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور ناقص ہو جاتی ہے پس فجر میں جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ادا نہیں کی اس لئے اس کا اعادہ ضروری ہے اور عصر میں ناقص واجب ہوئی تھی اور ناقص ادا کی پس اس کا اعادہ واجب نہیں —— مگر یہ دونوں مسئلے غت ربود ہو گئے۔ اور بہت سی کتابوں میں یہ مسئلہ لکھ دیا کہ مکروہ وقت میں فجر الیوم نہ پڑھے مگر عصر الیوم پڑھے حالانکہ یہ بات غلط ہے۔ امام ترمذیؒ نے احناف کا جو مسلک بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک دونوں نمازیں اس وقت نہ پڑھے مکروہ وقت نکل جانے کے بعد دونوں نمازیں پڑھے، حاشیہ میں بھی احناف کا یہی مذہب بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ: فجر الیوم اور عصر الیوم میں احناف نے جو فرق کیا ہے کہ اول نہیں ہوگی ثانی ہو جائے گی یہ مسئلہ محض اجتہادی ہے نص سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ منصوص مسئلہ تو صرف یہ ہے کہ ان اوقات میں دونوں نمازیں نہ پڑھے بعد میں قضا پڑھے۔

دوسرا مسئلہ: بالقصد تارکِ صلوٰۃ کا مسئلہ ہے، غیر مقلدین کے نزدیک اس کی قضا نہیں صرف توبہ لازم ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ احادیث شریفہ میں بھولنے والے اور سونے والے کو تو نماز قضاء کرنے کا حکم دیا گیا ہے مگر بالقصد تارک صلاۃ کو یہ حکم نہیں دیا بلکہ فقد کفر کی وعید سنائی ہے، اگر قضاء ضروری ہوتی تو شریعت اس کا ضرور حکم دیتی۔ اس کی نظیر یمینِ غموس کا مسئلہ ہے۔ یمین منعقدہ میں تو کفارہ واجب ہے مگر یمین غموس میں احناف کے نزدیک کفارہ نہیں، صرف توبہ لازم ہے، کیونکہ یمین غموس بڑا سنگین گناہ ہے وہ کفارہ سے نہیں دُھل سکتا، اسی طرح جان بوجھ کر نماز

چھوڑنا بھی بڑا بھاری گناہ ہے، قضاء سے اس کی تلافی نہیں ہوسکتی، توبہ ہی لازم ہے۔ مگر چاروں فقہاء نے فوت کرنے کوفوت ہونے کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی نماز بھولنے والے، یا سوتے رہ جانے والے کے لئے جو حکم ہے وہی حکم بالقصد نماز چھوڑنے والے پر بھی جاری کیا ہے اور اس پر بھی قضاء لازم کی ہے۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فرمایا ہے: أَلْحَقَ الفقهاءُ التفويتَ بالفوَاتِ اور یمین غموس پر قیاس اس لئے صحیح نہیں کہ وہ معاملہ ہے اور نماز کی قضاء عبادت ہے پس ایک کا دوسرے پر قیاس درست نہیں۔ واللہ اعلم

[۱۷] باب ماجاء في النوم عن الصلاة

[۱۷۴-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا حَمَّادُ بنُ زَيْدٍ، عن ثَابتٍ البُنَانِيِّ، عن عبدِ اللهِ بنِ رَبَاحٍ الأَنصَارِيِّ، عن أبي قَتَادَةَ قال: ذَكَرُوا لِلنبيِّ صلى الله عليه وسلم نَوْمَهُمْ عن الصَّلاَةِ، فقال: "إِنَّهُ لَيْسَ في النَّوْمِ تَفرِيطٌ، إِنَّمَا التَّفرِيطُ في اليَقَظَةِ، فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلاَةً أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا"

وفي الباب: عن ابنِ مسعودٍ، وأبي مَرْيَمَ، وعمرانَ بنِ حُصينٍ، وجُبَيْرِ بنِ مُطْعِمٍ، وأبي جُحَيْفَةَ، وعَمْرِو بنِ أُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ، وذِي مِخْبَرٍ، وهُوَ ابنُ أَخِي النَّجَاشِيِّ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي قَتَادَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَدِ اختَلَفَ أهلُ العلمِ في الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الصَّلاَةِ أَوْ يَنْسَاهَا، فَيَسْتَيقِظُ أَوْ يَذْكُرُ وُهُوَ في غَيْرِ وَقْتِ صَلاَةٍ، عندَ طُلوعِ الشمسِ أو عندَ غروبِها، فقال بَعْضُهم: يُصَلِّيْهَا إِذَا اسْتَيْقَظَ أو ذَكَرَ، وإِنْ كانَ عِندَ طُلوعِ الشمسِ أو عند غُروبِها، وهو قولُ أحمدَ وإسحاقَ، والشافعيِّ ومالكٍ.

وقال بَعضُهم: لاَيُصَلِّي حَتى تَطْلُعَ الشمسُ أو تَغْرُبَ.

ترجمہ: حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے نماز سے سونے کا تذکرہ کیا (یعنی وہ معذرت خواہ ہوئے) آپؐ نے فرمایا: بیشک سونے کی حالت میں کوئی کوتاہی نہیں، کوتاہی صرف بیداری میں ہے۔ پس جب تم میں سے کوئی نماز کو بھول جائے یا اس سے سوجائے تو چاہئے کہ وہ اُسے پڑھے جب یاد کرے ــــــ علماء کی آراء اس شخص کے بارے میں مختلف ہیں جو نماز سے سوجائے یا اس کو بھول جائے پھر وہ ناوقت یعنی سورج کے طلوع ہونے یا غروب ہونے کے وقت بیدار ہو یا نماز کو یاد کرے۔ پس بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ نماز اُسی وقت پڑھے جب بیدار ہو یا اُسے یاد کرے۔ اگرچہ سورج کے طلوع یا غروب کا وقت ہو۔ احمد، اسحاق، شافعی اور مالک رحمہم اللہ کی یہی رائے ہے۔ اور بعض علماء نے کہا: ابھی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ سورج طلوع

یا غروب ہو جائے (یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ حاشیہ میں صراحت ہے)

مسئلہ: جو شخص بے وقت اٹھنے کا انتظام کئے بغیر سوئے پھر اس کی نماز قضاء ہو جائے تو وہ گناہ گار ہوگا۔ البتہ معقول انتظام کر کے سویا ہو پھر انتظام فیل ہو جائے اور وہ نہ اٹھ سکے اور نماز قضاء ہو جائے تو کوئی گناہ نہیں۔

[١٨] باب ماجاء في الرجل يَنْسَى الصلاةَ

[١٧٥-] حدثنا قُتَيْبَةُ، وبِشْرُ بنُ مُعَاذٍ، قالا: نا أبو عَوَانَةَ، عن قَتَادَةَ، عن أنسٍ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا"

وفي الباب: عن سَمُرَةَ وأبي قَتَادَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ويُرْوَى عن عَلِيِّ بنِ أبي طالبٍ أنَّهُ قالَ في الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلاَةَ: يُصَلِّيْهَا مَتَى ذَكَرَهَا في وقتٍ أو في غَيْرِ وَقتٍ، وهو قولُ أحمدَ وإسحاق.

ويُروَى عن أبي بَكْرَةَ: أنَّهُ نَامَ عن صَلاَةِ العَصْرِ، فَاسْتَيْقَظَ عِندَ غُرُوْبِ الشمسِ، فَلَمْ يُصَلِّ حَتّٰى غَرَبَتِ الشَّمسُ.

وقد ذَهَبَ قَوْمٌ مِن أهلِ الكُوْفَةِ إِلَى هٰذا، وأَمَّا أَصْحَابُنَا فَذَهَبُوْا إِلَى قَوْلِ عَلِيِّ بنِ أبي طالبٍ.

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص نماز کو بھول جائے تو چاہئے کہ وہ اُسے پڑھے جب یاد کرے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے اس شخص کے بارے میں جو نماز کو بھول جائے فرمایا کہ وہ نماز پڑھے جب وہ اُسے یاد کرے، خواہ وقت میں ہو یا غیر وقت میں۔ اور احمد و اسحاق رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔

اور حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ عصر کی نماز سے سو گئے پھر غروب شمس کے وقت بیدار ہوئے تو انھوں نے نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا۔ اور اس کی طرف کوفہ کی ایک جماعت گئی ہے (یہی احناف کا مذہب ہے) اور ہمارے اکابر (یعنی حجازی مکتب فکر کے ائمہ) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف گئے ہیں۔

بابُ ماجاء في الرَّجُلِ تَفُوْتُهُ الصَّلَوَاتُ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ؟

قضاء نمازوں میں ترتیب واجب ہے

فائتہ اور وقتیہ نمازوں کے درمیان نیز فوائت کے درمیان امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے اور بقیہ ائمہ کے نزدیک واجب ہے۔ پھر احناف کے نزدیک تین اعذار کی بناء پر ترتیب کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ ایک:

نسیان کی وجہ سے۔ یعنی اگر کوئی قضانماز کو بھول جائے اور وقتی نماز پڑھ لے تو وہ ہوجائے گی۔ دوسرا: کثرتِ فوائت۔ یعنی چھ سے زائد نمازیں قضاء ہوجائیں تو بھی ترتیب کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔ تیسرا: ضِیقِ وقت۔ یعنی وقت اتنا تنگ ہو کہ پہلے قضاء پڑھنے کی صورت میں ادا نماز بھی قضا ہوجائے گی، پس ترتیب کا وجوب ساقط ہوجائے گا۔ اور امام احمد کے نزدیک کثرت فوائت عذر نہیں۔ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نسیان عذر نہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ غزوۂ خندق کے موقع پر آنحضرت ﷺ کی دومرتبہ نمازیں قضاء ہوئی ہیں۔ پہلی مرتبہ تین نمازیں: ظہر، عصر اور مغرب قضا ہوئیں ہیں۔ رات کا بڑا حصہ گذرنے کے بعد جنگ بند ہوئی تھی، چنانچہ پہلے یہ نمازیں باجماعت قضا کی گئیں، پھر عشاء پڑھی گئی۔ راوی نے جو چار نمازیں قضا ہونے کی بات کہی ہے وہ مجاز ہے حقیقت میں تین ہی نمازیں قضا ہوئی تھیں۔ دوسری مرتبہ صرف عصر کی نماز قضاء ہوئی ہے۔ چنانچہ پہلے عصر پڑھی گئی پھر مغرب۔ چونکہ یہ دونوں حدیثیں فعلی ہیں اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے ترتیب کو سنت کہا کیونکہ فعلی حدیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اس سے زیادہ سے زیادہ سنیت ثابت ہوتی ہے۔ اور دیگر علماء مواظبت رسول کے قرینہ سے ترتیب کو واجب کہتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی پوری زندگی میں یہی دو واقعے پیش آئے ہیں۔ اور آپؐ نے دونوں مرتبہ ترتیب ملحوظ رکھی ہے جو وجوب کا قرینہ ہے۔ اگر ترتیب واجب نہ ہوتی تو آپؐ بیانِ جواز کے لئے کم از کم ایک مرتبہ خلافِ ترتیب نماز قضا فرماتے، دونوں مرتبہ ترتیب سے نمازیں پڑھنا واجب کی صریح دلیل ہے۔

ملحوظہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب میں یہ مسئلہ تو چھیڑا نہیں جس میں اختلاف ہے، البتہ ایک دوسرا مسئلہ چھیڑ دیا ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چند نمازیں باجماعت قضا کی جائیں پھر ادا نماز پڑھی جائے تو ایک اذان کافی ہے اور یہ اذان وقتی نماز کے لئے ہوگی، قضا نمازوں کے لئے اذان نہیں ہے۔ البتہ اقامت ہر نماز کے لئے کہی جائے گی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

[۱۹] باب ماجاء في الرجل تَفُوْتُهُ الصلواتُ بِأَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ؟

[۱۷٦-] حدثنا هَنَّادٌ، نا هُشَيْمٌ، عن أبي الزُّبَيْرِ، عن نافعِ بنِ جُبَيْرِ بنِ مُطْعِمٍ، عن أبي عُبَيْدَةَ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ مَسْعُوْدٍ، قال: قال عبدُ اللّٰهِ بنُ مسعودٍ: إِنَّ الْمُشْرِكِيْنَ شَغَلُوْا رسولَ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم عن أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، حَتّٰى ذَهَبَ مِنَ اللَّيْلِ مَاشَاءَ اللّٰهُ، فَأَمَرَ بِلاَلاً فَأَذَّنَ، ثُمَّ أَقَامَ، فَصَلَّى الظهرَ، ثم أَقَامَ فَصَلَّى العصرَ، ثم أَقَامَ فَصَلَّى المغربَ، ثم أَقَامَ فَصَلَّى العشاءَ.

وفي الباب: عن أبي سعيدٍ وجابرٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللّٰهِ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بَأْسٌ، إِلاَّ أَنَّ أَبَا عُبَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عبدِ اللّٰهِ.

وهُوَ الَّذِیْ اختَارَهُ بَعْضُ أهلِ العلمِ فی الفَوائِتِ: أن یُقِیْمَ الرَّجُلُ لِکُلِّ صَلَاۃٍ إِذَا قَضَاهَا، وإِنْ لَمْ یُقِمْ أَجْزَأَهُ، وهو قولُ الشافعیِّ.

[۱۷۷-] حدثنا محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا مُعَاذُ بنُ هِشَامٍ، قال حدثنی أبی، عن یَحییَ بنِ أبی کثیرٍ، نا أبو سَلَمَۃَ بنُ عبدِ الرحمنِ، عن جابرِ بنِ عبدِ اللّٰہِ، أنَّ عُمَرَ بنَ الخطابِ قَالَ یَوْمَ الْخَنْدَقِ — وَجَعَلَ یَسُبُّ کُفَّارَ قُرَیْشٍ — قال: یارسولَ اللّٰہِ! مَا کِدتُ أُصَلِّی العصرَ حَتّٰی تَغْرُبَ الشمسُ، فقال رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: "واللّٰہِ! إِنْ صَلَّیْتُهَا" قال: فَنَزَلْنَا بُطْحَانَ، فَتَوَضَّأَ رسولُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم وَتَوَضَّأْنَا، فَصَلّٰی رسولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہ علیه وسلم العصرَ بَعْدَ مَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلّٰی بَعْدَهَا المغربَ. هٰذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

ترجمہ: آدمی کی چند نمازیں فوت ہوجائیں تو کس نماز سے (قضاء کرنا) شروع کرے؟ —— ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: مشرکین نے نبی ﷺ کو غزوۂ خندق کے موقعہ پر چار نمازوں سے مشغول کردیا، یہاں تک کہ رات کا اتنا حصہ گذر گیا جتنا اللہ نے چاہا، یعنی کافی حصہ گذر گیا۔ پھر آپؐ نے حضرت بلال کو حکم دیا۔ چنانچہ انھوں نے اذان کہی، پھر اقامت کہی، پس نبی ﷺ نے ظہر پڑھائی، پھر انھوں نے اقامت کہی، پس آپ نے عصر پڑھائی، پھر انھوں نے اقامت کہی پس آپؐ نے مغرب پڑھائی۔ پھر انھوں نے اقامت کہی پس آپؐ نے عشاء پڑھائی۔

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند ٹھیک ہے۔ بس اتنی بات ہے کہ ابوعبیدۃ کا اپنے والد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے لقاء اور سماع نہیں (یعنی یہ حدیث منقطع ہے، مگر باب میں جو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس کی سند اعلیٰ درجہ کی ہے اور وہ اس حدیث کی مؤید ہے)

مسئلہ: اور بعض علماء فوت شدہ نمازوں میں یہ بات پسند کرتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے تکبیر کہی جائے جب ان کو (باجماعت) قضا کریں۔ اور اگر وہ ہر نماز کے لئے تکبیر نہ کہیں (بلکہ ایک اذان اور ایک اقامت پر اکتفا کریں) تو بھی جائز ہے۔ اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے (یہ مسئلہ اجماعی ہے)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ غزوۂ خندق کے موقع پر (اپنے مورچہ سے) آنحضرت ﷺ کے پاس آئے درانحالیکہ وہ کفار کو برا بھلا کہہ رہے تھے۔ اور انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! قریب نہیں تھا میں کہ عصر پڑھ سکوں سورج غروب ہونے سے پہلے۔ یعنی مشکل سے نماز عصر ادا کی —— کاد: کلام مثبت میں فعل کی نفی کرتا ہے اور کلام منفی میں فعل کا اثبات کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے: کنتُ أمشی فی المکان الزَّلِق وکِدتُ ان أزِلَّ۔ میں پھسلن کی جگہ چل رہا تھا اور قریب تھا کہ پھسل جاؤں، یعنی نہیں پھسلا (یہ کلام مثبت کی مثال ہے) اور وما کادوا یفعلون نہیں قریب تھے وہ کہ گائے ذبح کریں۔ مگر ذبح کی (یہ کلام منفی کی مثال ہے) ——

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میں نے تو ابھی تک عصر نہیں پڑھی۔ راوی کہتے ہیں: پھر ہم بُطحان نامی وادی میں اترے، پھر نبی پاک ﷺ نے وضو فرمائی اور ہم نے بھی وضو کی۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے سورج غروب ہونے کے بعد عصر پڑھائی۔ پھر اس کے بعد مغرب پڑھی (حدیث کے شروع میں قال مکرر آیا ہے، کیونکہ قول اور مقولہ کے درمیان فصل ہوگیا ہے، اور إِنْ صَلَّيْتُهَا میں إِنْ نافیہ ہے)

بابُ ماجاءَ في الصَّلاَةِ الوُسْطَى: أَنَّهَا العَصْرُ

درمیانی نماز عصر کی نماز ہے

سورۂ بقرہ آیت ۲۳۸ ہے: ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطَى﴾ پانچوں نمازوں کی حفاظت کرو، خاص طور پر درمیانی نماز کی۔ اس آیت کی تفسیر میں علماء کے بہت سے اقوال ہیں۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے موطا مالک کی شرح تنویر الحوالک میں وہ تمام اقوال جمع کئے ہیں، ان میں سے جو قول راجح ہے وہ یہ ہے کہ صلاۃ وسطی سے مراد عصر کی نماز ہے۔ اس سے پہلے دن کی دو نمازیں فجر وظہر ہیں اور اس کے بعد رات کی دو نمازیں مغرب وعشاء ہیں اس لئے یہ درمیانی نماز ہے۔

[٢٠] باب ماجاء في الصلاة الوسطى: أنها العصر

[١٧٨-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن سَعيدٍ، عن قَتادةَ، عن الحَسَنِ، عن سَمُرَةَ بنِ جُنْدَبٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ في صَلاَةِ الوُسْطَى: صَلاَةُ العَصْرِ.

[١٧٩-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلاَنَ، نا أبو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، وأبو النَّضْرِ، عن مُحمدِ بنِ طَلْحةَ بنِ مُصَرِّفٍ، عن زُبَيْدٍ، عن مُرَّةَ الهَمْدَانيِّ، عن عبدِ اللّهِ بنِ مسعودٍ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "صلاةُ الوُسْطَى صلاةُ العصرِ"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ [حسنٌ] صحيحٌ.

وفي الباب: عن عليٍ، وعائشةَ، وحَفصةَ، وأبي هريرةَ، وأبي هاشِمِ بنِ عُتْبَةَ.

قال أبو عيسى: قال محمدٌ، قال عليُّ بنُ عبدِ اللّهِ: حديثُ الحَسَنِ عن سَمُرَةَ حديثٌ حسنٌ، وقد سَمِعَ عَنْهُ.

وقال أبو عيسى: حديثُ سَمُرَةَ في صَلاَةِ الوُسْطَى حديثٌ حسنٌ. وهو قولُ أكثرِ العُلماءِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وغَيْرِهِمْ.

وقال زيدُ بنُ ثابتٍ، وعائشةُ: صلاةُ الوسطىَ صلاةُ الظهرِ؛ وقال ابنُ عباسٍ وابنُ عُمرَ: صلاةُ الوسطىَ صلاةُ الصُّبحِ.

حدثنا أبو مُوسَى محمدُ بنُ المثنَّى، نا قُرَيشُ بنُ أنسٍ، عن حَبيبِ بنِ الشَّهِيْدِ، قال: قال لي محمدُ بنُ سيرينَ: سلِ الحَسَنَ مِمَّنْ سَمِعَ حَديثَ العَقِيقَةِ؟ فَسَألْتُهُ، قال: سَمِعْتُهُ مِنْ سَمُرَةَ بنِ جُنْدَبٍ.

قال أبو عيسى: وأخبرَنِيْ محمدُ بنُ إسماعيلَ، عن علي بنِ عبدِ اللهِ، عن قُرَيشِ بنِ أنسٍ، بِهٰذا الحديثِ. قال محمدٌ: قال عليٌّ: وسَماعُ الحَسَنِ مِن سَمُرَةَ صحيحٌ، واحتجَّ بهٰذا الحديثِ.

ترجمہ: حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے صلوۃ وسطی کے بارے میں فرمایا کہ وہ عصر کی نماز ہے۔اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کا بھی یہی مضمون ہے۔اور یہ حدیث حسن صحیح ہے (ہمارے نسخوں میں لفظ حسن موجود نہیں مگر مصری نسخہ میں ہے)

علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ حضرت سمرۃؓ کی حدیث جس کے حسن بصری راوی ہیں حسن ہے۔اور انھوں نے یہ حدیث حضرت سمرۃ سے سنی ہے (جاننا چاہئے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن المدینی، امام بخاری اور امام احمد رحمہم اللہ وغیرہ رقیق العبارۃ تھے وہ ہلکا لفظ استعمال کرتے تھے۔ان حضرات کا حسن اور امام ترمذی رحمہ اللہ کا صحیح مترادف ہیں۔اور عبارت میں سے لفظ صحیح کاتب کی مہربانی سے اڑ گیا ہے۔اس نے خیال کیا کہ استشہاد میں ابن المدینی کا قول پیش کیا ہے اور انھوں نے حدیث کو صرف حسن کہا ہے۔پس امام ترمذی رحمہ اللہ صحیح کیسے کہیں گے؟! حالانکہ ان کا حسن اور ہمارے مصنف کا صحیح مترادف ہیں، چنانچہ یہ حدیث اسی سند سے کتاب التفسیر میں بھی آئی ہے وہاں حسن صحیح موجود ہے)

اور اکثر صحابہ اور تابعین ر کی نماز کو صلاۃ وسطی قرار دیتے ہیں۔اور حضرت زید اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ صلاۃ الوسطی ظہر کی نماز ہے۔اور ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم کے نزدیک فجر کی نماز ہے۔

حبیب بن الشہید کہتے ہیں کہ مجھ سے ابن سیرین نے فرمایا: جب آپ حسن بصری کے پاس حدیث پڑھنے جائیں تو ان سے پوچھیں کہ عقیقہ والی حدیث انھوں نے کس سے سنی ہے؟ حبیب کہتے ہیں: میں نے ان سے یہ بات دریافت کی تو انھوں نے فرمایا: میں نے حضرت سمرۃ سے وہ حدیث سنی ہے ——— حبیب کا یہ سوال وجواب مصنف کو امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا ہے اور سند کتاب میں مذکور ہے۔ابن المدینی فرماتے ہیں: حسن بصری کا حضرت سمرۃ سے سماع صحیح ہے اور ان کا مذکورہ قول اس کی دلیل ہے۔

تشریح: حسن بصری رحمہ اللہ کا حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے لقاء وسماع ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔بعض حضرات کے نزدیک لقاء وسماع ثابت نہیں، وہ کہتے ہیں کہ حضرت سمرۃ کی مرویات ایک کاپی میں مرقوم تھیں حضرت حسن بصری اسی کاپی سے روایت کرتے ہیں۔دوسری رائے یہ ہے کہ انھوں نے صرف عقیقہ والی حدیث سنی ہے، باقی

روایتیں کاپی سے بیان کی ہیں۔ اور امام بخاری، ابن المدینی اور امام ترمذی رحمہم اللہ وغیرہ اکابر محدثین کے نزدیک لقاء وسماع ثابت ہے۔ اور حسن بصری حضرت سمرۃ سے جتنی حدیثیں روایت کرتے ہیں وہ سب ان کی سنی ہوئی ہیں۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ جب ایک حدیث میں سماع صحیح سند سے ثابت ہوگیا تو بقیہ احادیث کو اس پر محمول کیا جائے گا۔ ہر حدیث میں سماع کا تذکرہ ضروری نہیں۔ یہی آخری رائے صحیح ہے۔

سوال: حدیثِ مرفوع کے موجود ہوتے ہوئے حضرت عائشہ، زید بن ثابت، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم نے آیت کی دوسری تفسیر کیوں کی ہے؟

جواب: ان حضرات کو حدیث مرفوع نہیں پہنچی ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عصر کو صلاۃ وسطیٰ کا مصداق اس کے نماز عصر ہونے کی وجہ سے قرار نہیں دیا بلکہ اس نماز میں لوگوں کے غفلت برتنے کی وجہ سے اس کو مصداق بنایا ہے، چنانچہ مذکورہ بزرگوں نے اپنے زمانہ میں لوگوں کو ظہر و فجر میں غفلت برتتے پایا اس لئے انھوں نے ان نمازوں کو مصداق قرار دیا۔ جیسے طالب علم فجر اور ظہر میں غفلت برتتے ہیں پس جب ان کے سامنے اس آیت کی تفسیر کی جائے گی تو انہیں نمازوں کو صلوٰۃ وسطیٰ کا مصداق قرار دیا جائے گا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ کبھی آیت میں امر کلی مذکور ہوتا ہے، جس کے مصداق متعدد ہو سکتے ہیں، ایسی صورت میں آیت کی متعدد تفسیریں ہوسکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب نمازیں پانچ ہیں تو ہر نماز درمیانی نماز ہوسکتی ہے اور خصوصیت سے اس کے اہتمام کا حکم بربنائے غفلت دیا گیا ہے، پس مختلف زمانوں میں لوگ جس نماز میں غفلت برتنے لگے صحابہ نے اسی کو آیت کا مصداق قرار دیا، تا کہ لوگوں کی غفلت دور ہو۔

بابُ ماجاءَ فی کَرَاهِیَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ العَصْرِ وَبَعْدَ الفَجْرِ

عصر اور فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے

پانچ وقتوں میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، پھر ان کے دو گروپ ہیں، پہلا گروپ: طلوع، غروب اور استواء کے وقت کوئی بھی نماز پڑھنا جائز نہیں، خواہ نفل نماز ہو یا فرض یا واجب اور خواہ ادا ہو یا قضاء۔ اسی طرح سجدۂ تلاوت اور جنازہ کی نماز بھی ان اوقات میں جائز نہیں۔ کیونکہ ان اوقات میں سورج کی عبادت ہوتی ہے پس وقت میں خرابی ہے۔ البتہ ائمہ ثلاثہ نے فجر الیوم اور عصر الیوم کو مستثنیٰ کیا ہے۔ دوسرا گروپ: عصر اور فجر کے فرض پڑھنے کے بعد۔ ان اوقات میں وقت میں کوئی خرابی نہیں ان میں نوافل کی ممانعت بربنائے احتیاط ہے۔ کیونکہ اجازت کی صورت میں بعض حضرات کے حق میں مکروہ اوقات میں نفل پڑھنے کا اندیشہ تھا۔ البتہ ان دو وقتوں میں قضا نماز پڑھنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور قضا کے علاوہ نمازوں میں اختلاف ہے۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف واجب لعینہٖ جیسے سجدۂ

تلاوت اور نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے، نوافل ممنوع ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب لعینہ اور واجب لغیرہ جیسے طواف کا دوگانہ اسی طرح وہ نوافل جن کا کوئی سبب ہے، مثلاً تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء وغیرہ پڑھ سکتے ہیں۔ اسی طرح بغیر کسی سبب کے ان کے نزدیک عصر کے بعد دو نفل پڑھنے کی بھی اجازت ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے ان کا پڑھنا ثابت ہے۔ باقی نوافل ممنوع ہیں۔

فائدہ: وہ احادیث جن میں اوقات ثلاثہ میں نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے وہ اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں، مگر خبر واحد ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ نے ان کے لئے باب قائم نہیں کیا اور جن احادیث میں عصر اور فجر کے بعد نماز کی ممانعت آئی ہے وہ احادیث بعض حضرات کے نزدیک حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں، یہ باب ان دو وقتوں میں نماز کی کراہیت بیان کرنے کے لئے ہے اور آئندہ باب اس کا مقابل باب ہے، اس میں عصر کے بعد نوافل کا جواز بیان کریں گے۔

[۲۱] باب ماجاء في كَرَاهِيَةِ الصلاةِ بعد العصر وبعد الفجر

[۱۸۰-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا منصورٌ، وهُوَ ابنُ زَاذَانَ، عن قَتَادَةَ، أنا أبو العالِيَةِ، عن ابنِ عباسٍ، قال: سمعتُ غَيرَ واحِدٍ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنهُم عُمرُ بنُ الخطابِ، وكَانَ مِن أَحَبِّهِمْ إِلَيَّ، أَنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم نَهى عن الصَّلاةِ بَعدَ الفَجْرِ، حتى تَطْلُعَ الشمسُ، وعن الصَّلاةِ بَعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ الشمسُ.

وفي الباب: عن عليٍ، وابنِ مسعودٍ، وأبي سعيدٍ، وعُقبةَ بنِ عامرٍ، وأبي هريرةَ، وابنِ عُمَرَ، وسَمُرَةَ بنِ جُندَبٍ، وسَلَمَةَ بنِ الأَكْوَعِ، وزيدِ بنِ ثابتٍ، وعبدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو، ومُعاذِ بنِ عَفراءَ، والصُّنابِحيِّ — ولَمْ يَسْمَعْ مِنَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم — وعائشةَ، وكعبِ بنِ مُرَّةَ، وأبي أُمامَةَ، وعَمْرِو بنِ عَبَسَةَ، ويَعْلَى بنِ أُمَيَّةَ، ومُعاوِيَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عباسٍ، عن عُمرَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهو قولُ أكثرِ الفُقهاءِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهم: أَنَّهُمْ كَرِهُوا الصلاةَ بعدَ صلاةِ الصُّبحِ حَتّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وبعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ الشمسُ؛ وأَمَّا الصَّلَوَاتُ الفَوَائِتُ فَلاَ بَأْسَ أَنْ تُقْضَى بعدَ العصرِ وبعدَ الصُّبحِ.

قال عَليُّ بنُ المدينيُّ: قال يحيىَ بنُ سعيدٍ: قال شعبةُ: لم يَسْمَعْ قَتَادَةُ مِن أبي العالِيَةِ إِلَّا ثَلاَثَةَ أَشْيَاءَ: حديثُ عُمَرَ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نَهى عَنِ الصَّلاَةِ بَعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ الشَّمْسُ، وبَعدَ الصُّبحِ حتى تَطْلُعَ الشمسُ، وحديثُ ابن عباسٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قال: لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: أَنا خَيرٌ مِن يُونُسَ بنِ مَتَّى، وحديثُ عَليٍّ: القُضَاةُ ثَلاَثَةٌ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: میں نے یہ حدیث متعدد صحابہ سے سنی ہے، ان میں سے ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور وہ میرے نزدیک جن سے میں نے یہ حدیث سنی ہے سب سے زیادہ محبوب ہیں (کیونکہ وہ حدیث کے معاملہ میں حد درجہ محتاط تھے) حضرت عمر رضی اللہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فجر کے بعد نماز سے منع کیا، یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد نماز سے منع کیا یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے (اس کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب کی اٹھارہ حدیثوں کا حوالہ دیا ہے، ان کے علاوہ بھی احادیث ہیں اگر تمام کتب حدیث سے اس موضوع کی روایات اکٹھا کی جائیں تو وفی الباب کی فہرست دوگنی ہو جائے گی) اور وفی الباب میں جس صنابحی کا تذکرہ ہے وہ ابو عبد اللہ عبد الرحمٰن بن عسیلہ ہیں۔ اور وہ مخضرم ہیں اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں سے ہیں، وہ وصال نبوی کے تین روز بعد مدینہ پہنچے تھے۔

اور اکثر صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے کہ فجر کے بعد سورج طلوع ہونے تک اور عصر کے بعد سورج غروب ہونے تک نماز مکروہ ہے۔ البتہ فوت شدہ نمازیں عصر وفجر کے بعد قضا کرنا جائز ہے۔

شعبہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیثیں سنی ہیں اور یہ حدیث ان میں سے ایک ہے۔ دوسری حدیث: لاینبغی لأحد أن یقول إلخ ہے اور تیسری حدیث القضاۃُ ثلاثۃٌ ہے (اس قول کو ذکر کرنے کا مقصد اس حدیث کا موصول ہونا بیان کرنا ہے)

بابُ ماجاءَ فی الصَّلاۃِ بَعْدَ العَصْرِ

عصر کے بعد نوافل کا جواز

یہ اوپر والے باب کا مقابل باب ہے۔ اس میں عصر کے بعد نفل نماز کا جواز بیان فرماتے ہیں۔

مذاہب فقہاء: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عصر کے بعد بغیر کسی سبب کے دو رکعت نفل جائز ہے۔ اور دیگر ائمہ کے نزدیک ناجائز۔ اس سلسلہ میں ایک واقعہ تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ ظہر کی نماز سے فارغ ہو کر فوراً مال تقسیم کرنے میں مشغول ہو گئے۔ خیال تھا کہ فراغت کے بعد سنت پڑھ لیں گے۔ مگر یہ عمل برابر جاری رہا تا آنکہ عصر کی اذان ہو گئی اور تقسیم بھی مکمل ہو گئی، آپؐ عصر پڑھا کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف لے گئے، کیونکہ یہ ان کی باری کا دن تھا اور وہاں پہنچتے ہی آپؐ نے نفل نماز شروع فرما دی۔ اس وقت حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس کچھ خواتین تھیں، انہیں اور حضرت ام سلمہ کو آنحضرت ﷺ کے نفل پڑھنے پر تعجب ہوا۔ چنانچہ ام سلمہؓ نے اپنی باندی کو آپؐ کے پاس بھیجا۔ اور اس سے کہا: خدمتِ اقدس میں سلام پیش کر اگر آپؐ اشارہ کریں تو نماز کے بعد ورنہ اسی وقت دریافت کر۔ جب سلام پیش کیا گیا تو آپؐ نے ہاتھ سے رکنے کا اشارہ فرمایا۔ جب آپ نماز مکمل

کر چکے تو باندی نے عرض کیا کہ ام سلمہ سلام کہتی ہیں اور دریافت کرتی ہیں کہ آنجناب عصر کے بعد نماز سے منع فرماتے ہیں، پھر یہ نماز کیسی ہے؟ آپ نے فرمایا: میرے پاس مال آیا تھا جس کی تقسیم کی مشغولیت کی بنا پر ظہر کے بعد کی سنتیں رہ گئی تھیں (مسلم ۱: ۲۷۷، باب الأوقات التی نُهی إلخ) ـــــ حضرت ام سلمہ جو صاحب واقعہ ہیں اور حضرت ابن عباس جن کی باب میں حدیث ہے مُصر ہیں کہ آنحضور ﷺ نے اس واقعہ کے بعد پھر کبھی عصر کے بعد کوئی نفل نہیں پڑھے۔ بلکہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ تو اپنے دور خلافت میں جب کسی کو عصر کے بعد نفل میں مشغول پاتے تو درّے سے خبر لیتے۔ ظاہر ہے پٹائی کرنے کا یہ واقعہ مسجد نبوی میں صحابہ کی موجودگی میں پیش آتا تھا مگر کبھی کسی صحابی نے اس پر نکیر نہیں کی (یہ واقعہ شرح معانی الآثار ۱: ۲۱۳ میں مذکور ہے)

دوسری طرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ اس واقعہ کے بعد جب بھی نبی ﷺ عصر کے بعد میرے گھر تشریف لائے تو آپ نے دو نفلیں پڑھیں۔ اور یہ آپ کا معمول وفات تک جاری رہا۔

مگر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کی باری ہفتہ میں ایک بار آتی تھی باقی چھ دن آپ دیگر ازواج کے یہاں قیام فرماتے تھے مگر کوئی ام المؤمنین عصر کے بعد نفل پڑھنے کی بات روایت نہیں کرتیں بلکہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا تو شدت سے انکار کرتی ہیں اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی ہے، مگر درایۃً اس کا حال اللہ بہتر جانتے ہیں۔

فقہاء کی آراء: اس کے بعد جاننا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک آنحضرت ﷺ کا بعد عصر نفل پڑھنا آپؐ کی خصوصیت تھی اور دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو دو کاموں سے روکا کرتے تھے اور خود وہ کام کیا کرتے تھے۔ ایک: صوم وصال سے، دوسرے: عصر کے بعد نفل پڑھنے سے (ابوداؤد ۱: ۱۸۲ باب من رخص فیهما إذا کانت إلخ) دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عصر کے بعد نفل پڑھنے والوں کی خبر لینا ہے اگر یہ مسئلہ آنحضور ﷺ کے ساتھ خاص نہ ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ عصر کے بعد نفل پڑھنے والوں کو کیوں مارتے؟

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ مداومت کے اعتبار سے تو نبی ﷺ کے ساتھ خاص ہے، مگر نفسِ جواز کے اعتبار سے خاص نہیں۔ یعنی عصر کے بعد فی نفسہ دو رکعت نفل کا جواز ہے مگر اس پر مداومت جائز نہیں۔

مگر امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ رائے غور طلب ہے اُس لئے کہ جواز و مداومت میں فرق کرنا مشکل امر ہے جب ایک چیز کا جواز ثابت ہو گیا تو بندہ اس کو ایک مرتبہ کرے یا ہمیشہ کرے اس سے کیا فرق پڑتا ہے؟

سوال: جب عصر کے بعد نفلیں ممنوع ہیں تو نبی ﷺ نے کیوں پڑھیں؟

جواب: بیانِ جواز کے لئے: یعنی نبی ﷺ نے عصر کے بعد دو نفلیں پڑھ کر یہ مسئلہ واضح کیا کہ اوقات ثلاثہ میں

تو خرابی ہے پس ان اوقات میں تو نماز مکروہ تحریمی ہے، مگر ان دو وقتوں میں کوئی خرابی نہیں۔ یہاں ممانعت لغیرہ ہے، یعنی مکروہ وقت میں نماز کے پڑنے کے اندیشہ سے ہے اور یہ وجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیان فرمائی ہے انھوں نے زید بن خالد جُہنی سے فرمایا تھا: لولا أني أخشى أن يتخذها الناس سُلّمًا إلى الصلاة حتى الليل لم أضرب فيهما یعنی میں عصر کے بعد نوافل پڑھنے پر لوگوں کی خبر اس لئے لیتا ہوں کہ اندیشہ ہے کہ وہ سورج غروب ہونے تک مسلسل نفلیں پڑھتے رہیں گے، اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا تو میں پٹائی نہ کرتا (رواہ عبدالرزاق ۲:۴۳۱، واحمد ۴:۱۱۵) اس لئے ان دو وقتوں میں قضا نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں کیونکہ نوافل کی طرح ان کا سلسلہ دراز نہیں ہوتا اور مکروہ وقت میں جا پڑنے کا اندیشہ بھی نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

[۲۲] باب ماجاء في الصلاةِ بعد العصر

[۱۸۱-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا جَرِيرٌ، عن عَطَاءِ بنِ السَّائِبِ، عن سَعِيدِ بنِ جُبَيْرٍ، عن ابنِ عباسٍ، قال: إِنَّمَا صَلَّى رسولُ الله عليه وسلم الرَّكعَتَيْنِ بَعدَ العَصرِ، لِأَنَّهُ أَتَاهُ مَالٌ، فَشَغَلَهُ عن الركعتَينِ بَعدَ الظُّهرِ، فَصلَّاهُمَا بَعدَ العَصرِ، ثُمَّ لَمْ يَعُدْ لَهُمَا.

وفي الباب: عن عائشةَ، وأم سلمةَ، ومَيمونة، وأبي موسىٰ.

قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عباسٍ حديث حسن.

وقد رَوَى غيرُ واحدٍ عَن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، أَنَّهُ صَلَّى بَعدَ العصرِ رَكعتَيْنِ، وهٰذَا خِلَافُ مَا رُوِيَ عَنه أَنَّهُ نَهَى عن الصَّلَاةِ بعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ الشمسُ؛ وحديثُ ابن عباسٍ أَصَحُّ، حَيْثُ قَالَ: لَمْ يَعُدْ لَهُمَا. وقد رُوِيَ عن زَيدِ بنِ ثابتٍ نحوُ حديثِ ابنِ عباسٍ.

وقد رُوِيَ عن عائشةَ في هذا البابِ رِوَايَاتٌ: رُوِيَ عَنْهَا: أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، مَادَخَلَ عَلَيْهَا بَعدَ العَصْرِ إِلَّا صَلَّى رَكعَتَيْنِ؛ ورُوِيَ عَنها عن أُمِّ سَلَمَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: أَنَّهُ نَهَى عن الصَّلَاةِ بَعْدَ العصرِ حَتَّى تَغرُبَ الشمسُ، وبعدَ الصُّبحِ حتى تَطْلُعَ الشمسُ.

والَّذِيْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ أَكثَرُ أهلِ العلمِ: عَلَى كَرَاهِيَةِ الصَّلَاةِ بَعْدَ العصرِ حتى تَغرُبَ الشمسُ، وبعدَ الصُّبحِ حتى تَطْلُعَ الشمسُ، إِلَّا مَا اسْتُثْنِيَ مِنْ ذٰلِكَ: مِثْلُ الصلاةِ بِمَكَّةَ بَعدَ العَصْرِ، حتى تَغرُبَ الشمسُ، وبَعْدَ الصُبحِ حتى تطلُعَ الشمسُ بعدَ الطَّوَافِ؛ فَقَدْ رُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم رُخصَةٌ في ذٰلِكَ. وَقَدْ قَالَ به قَوْمٌ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعدَهُمْ، وبه يقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

وقد كَرِهَ قَوْمٌ من أهلِ العلمِ مِن أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَنْ بَعْدَهُمُ الصَّلاَةَ بِمَكَّةَ أيضًا بَعْدَ العصرِ وبَعْدَ الصُبْحِ، وبه يَقولُ سفيانُ الثوريُّ، ومالكُ بنُ أنسٍ وبعضُ أهل الكوفة.

ترجمہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں، اس لئے کہ آپؐ کے پاس مال آیا تھا، جس نے آپؐ کو ظہر کے بعد کی دو سنتوں سے مشغول کر دیا تھا، پس آپؐ نے ان دونوں کو عصر کے بعد پڑھا، پھر ان دونوں کے لئے نہیں لوٹے، یعنی پھر کبھی عصر کے بعد نفلیں نہیں پڑھیں۔

اور متعدد صحابہ سے یہ بات مروی ہے کہ نبی ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں (یعنی ابن عباس کی حدیث میں جو کمزوری ہے کہ جریر نے عطاء بن السائب سے ان کا حافظہ بگڑنے کے بعد پڑھا ہے، اس سے مضمون حدیث پر اثر نہیں پڑتا کیونکہ اس واقعہ کو متعدد صحابہ نے روایت کیا ہے) اور یہ حدیث ابن عباس کی اُس حدیث کے معارض ہے جس میں یہ بات آئی ہے کہ نبی ﷺ نے عصر کے بعد نفلوں سے منع کیا ہے، یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے، اور ابن عباسؓ کی یہ حدیث اصح یعنی راجح ہے، کیونکہ اس میں یہ صراحت ہے کہ آپؐ ان دو رکعتوں کے لئے نہیں لوٹے یعنی یہ صرف ایک مرتبہ کا واقعہ ہے۔ یہ آپؐ کا معمول نہیں تھا —— اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث بھی ابن عباسؓ کی حدیث کی طرح ہے (یہ حدیث مسند احمد ۵: ۱۸۵ میں ہے، انھوں نے بھی اس کو صرف ایک دن کا واقعہ قرار دیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان پر سخت نقد کیا ہے، فرمایا ہے: يغفر الله لعائشة! نحن أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم من عائشة الحديث یعنی اللہ تعالیٰ عائشہؓ کو معاف کریں (ان کا بیان صحیح نہیں ان کو کوئی اشتباہ ہوا ہے) ہم نبی ﷺ کے (جلوت کے) احوال عائشہؓ سے زیادہ جانتے ہیں۔ پھر یہ بیان ہے کہ یہ صرف ایک مرتبہ کا واقعہ ہے دائمی معمول نہیں تھا)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس باب میں (مختلف) روایات مروی ہیں: ان سے مروی ہے کہ جب بھی نبی ﷺ ان کے پاس عصر کے بعد آئے تو آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں۔ اور ان سے بواسطہ ام سلمہؓ مروی ہے کہ آپؐ نے عصر کے بعد غروب شمس تک اور صبح کے بعد طلوع شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث عائشہؓ براہ راست نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں، ام سلمہؓ کا واسطہ نہیں ہے۔ شیخ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے حاشیہ ترمذی میں لکھا ہے کہ ایک نسخہ میں عن ام سلمة کٹا ہوا ہے)

اور وہ بات جس پر اکثر علماء کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ عصر کے بعد سورج غروب ہونے تک اور فجر کے بعد سورج طلوع ہونے تک (نفل) نماز پڑھنا مکروہ ہے (کتاب کی عبارت اسی طرح ہے، علی کراھیة بدل ہے اجتمع علیه سے) البتہ وہ نوافل جو اس ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، جیسے مکہ مکرمہ میں عصر کے بعد نوافل پڑھنا غروب تک اور فجر کے بعد طلوع تک طواف کے بعد یعنی طواف کے بعد دوگانہ جو واجب لغیرہ ہے ان دو وقتوں میں پڑھ سکتے ہیں، کیونکہ نبی ﷺ سے

اس سلسلہ میں اجازت مروی ہے۔ اور صحابہ وتابعین میں سے بعض اس کے قائل ہیں (یعنی وہ عصر کے بعد مکہ میں نوافل کو جائز کہتے ہیں) شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور بعض صحابہ اور تابعین مکہ میں بھی عصر وفجر کے بعد نفل پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ اور یہ سفیان ثوری، امام مالک اور کوفہ والوں میں سے بعض (احناف) کا قول ہے۔

تشریح: دواماموں (شافعی واحمد رحمہما اللہ) کے نزدیک مکہ مکرمہ میں اوقاتِ ممنوعہ میں بھی نوافل پڑھنا جائز ہے۔ اور دوسرے دواماموں کے نزدیک جائز نہیں۔

چھوٹے دواماموں کے دلائل دوحدیثیں ہیں:

پہلی حدیث: حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر وعصر کے بعد نوافل پڑھنے سے منع فرمایا مگر مکہ مکرمہ کا استثناء فرمایا۔ اور یہ کلمہ (إلا بمکۃ) تین مرتبہ فرمایا۔ (دار قطنی ص:۱۶۳، مسند احمد ۵:۱۶۵)

دوسری حدیث: حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی عبد مناف (متولیانِ کعبہ) سے فرمایا: اے بنوعبد مناف! رات اور دن کی جس گھڑی میں کوئی شخص بیت اللہ کا طواف کرنا چاہے یا نماز پڑھنا چاہے تو تم اس کو منع نہیں کروگے۔ (ترمذی وابوداؤد، مشکوٰۃ حدیث ۱۰۴۵) امام شافعی وغیرہ نے اس حدیث کے عموم میں اوقاتِ ممنوعہ کو بھی داخل کیا ہے۔

اور بڑے دواماموں کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے۔ وہ اپنے دور خلافت میں ایک مرتبہ عمرہ کے لئے مکہ تشریف لائے اور فجر کی نماز پڑھائی پھر آخری طواف کر کے مدینہ کے لئے روانہ ہوئے۔ جب ذوطوی نامی وادی میں پہنچے تو سورج طلوع ہو کر کافی بلند ہوچکا تھا، آپؓ نے طواف کا دوگانہ یہاں پڑھا۔ حالانکہ قرآن کریم میں مقام ابراہیم پر طواف کا دوگانہ پڑھنے کی صراحت آئی ہے۔ معلوم ہوا کہ مکہ میں بھی فجر کے بعد نفل ممنوع ہیں۔ (شرح معانی الآثار ۱:۴۲۲ باب الصلاۃ للطواف، إلخ)

اور چھوٹے دواماموں کے مستدلات کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تو چار خرابیاں ہیں: (۱) وہ منقطع ہے کیونکہ مجاہد کا ابوذر سے لقاء وسماع نہیں (۲) اس کی سند میں اضطراب ہے (۳) ابن المؤمل ضعیف راوی ہے (۴) اس کا استاذ حمید مولی غفراء بھی ضعیف ہے۔ (تفصیل نصب الرایہ ۱:۲۵۴ میں دیکھئے)

اور جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ والی حدیث اگرچہ قابل استدلال ہے مگر اس میں اوقاتِ ممنوعہ میں نماز پڑھنے کی اجازت نہیں بلکہ یہ شریعت کے گفتگو کرنے کا ایک انداز ہے۔

اس کی تفصیل: یہ ہے کہ جب کوئی مسئلہ دوفریقوں سے متعلق ہوتا ہے تو شریعت ہر فریق سے اس طرح خطاب کرتی ہے کہ گویا ساری ذمہ داری اسی کی ہے۔ دوسرا فریق بالکل آزاد ہے۔

مثال سے وضاحت: مثلاً عورتوں کا نکاح عورت اور ولی کی اجازت سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جب شریعت نے

عورتوں سے خطاب کیا تو کہا: لا نکاح إلا بولیٍّ. یعنی تمہیں اپنا نکاح کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔ نکاح ولی کرے گا۔ اور جب اولیاء سے خطاب کیا تو کہا: الأیِّمُ أحقُّ بنفسِهَا من ولیِّها یعنی غیر شادی شدہ عورت اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے اس کے ولی سے یعنی وہ جہاں نکاح کرنا چاہے ولی کو منع کرنے کا حق نہیں۔ غرض جب عورتوں سے خطاب کیا تو سارا حق ولیوں کو سونپ دیا۔ اور جب اولیاء سے خطاب کیا تو عورتوں کو پورا اختیار دیدیا۔ اور حق بات درمیان میں ہے کہ عورت کی اجازت ضروری ہے اور ولی کی اجازت کے بغیر نکاح زیبا نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی جب مسجد حرام کے متولیوں سے خطاب کیا تو نمازیوں کو بالکل آزادی دیدی اور متولیوں سے کہا کہ تمہیں طواف ونماز سے روکنے کا کوئی حق نہیں۔ دن رات کی جس گھڑی میں وہ نماز پڑھنا چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ اور جب نمازیوں سے خطاب کیا تو ان کو پانچ اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کردیا۔ اس طرح معاملات میں اعتدال پیدا کردیا۔ غرض حضرت جبیر کی حدیث متولی کعبہ کی ذمہ داری سے متعلق ہے۔ وہاں نماز کب جائز ہے کب جائز نہیں یہ بات دوسری حدیثوں میں بیان کی گئی ہے۔ واللہ اعلم

بابُ مَاجَاءَ فی الصَّلاَۃِ قَبْلَ المَغْرِبِ

مغرب سے پہلے نفلوں کا جواز

مذاہب فقہاء: امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک غروب کے بعد مغرب سے پہلے دو نفلیں نہیں ہیں۔ (مکروہ کی تعبیر ٹھیک نہیں) اور امام احمد رحمہ اللہ صرف جواز کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے امام احمد کا قول استحباب کا بیان کیا ہے مگر ابن قدامہ نے مغنی (۱:۷۶۶) میں صرف جواز لکھا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں: ایک جواز کا۔ دوسرا: استحباب کا۔

دلائل: بڑے دو اماموں کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے، خلفاء راشدین نے اور اکابر صحابہ نے کبھی مغرب سے پہلے دو رکعتیں نہیں پڑھیں۔ اگر یہ نفلیں مستحب ہوتیں تو رسول اللہ ﷺ ضرور پڑھتے۔ اور خلفاء راشدین اور اکابر صحابہ بھی پڑھتے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ مغرب سے پہلے دو نفلوں کا کیا حکم ہے؟ انھوں نے جواب دیا: رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کو میں نے مغرب سے پہلے دو نفلیں پڑھتے نہیں دیکھا۔ (ابوداؤد ۱:۱۸۲، باب الصلاۃ قبل المغرب) البتہ دور صحابہ میں یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد بعض صحابہ سے یہ نفلیں پڑھنا ثابت ہے اس لئے جائز ہے۔

اور درایۃً ان کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کی نماز کا وقت موسّع ہونے کے باوجود غروب ہوتے ہی مغرب پڑھنا مستحب ہے۔ پس اگر سنتیں اور نفلیں پڑھی جائیں گی تو منشأ شریعت فوت ہوجائے گا۔

اور جو حضرات جواز یا استحباب کے قائل ہیں ان کی دلیل باب کی حدیث ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: "ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے، اس شخص کے لئے جو چاہے" ــــــ قائلین جواز کہتے ہیں کہ دوسری اذان سے اقامت مراد ہے، اور حدیث کے عموم میں مغرب کی اذان واقامت بھی داخل ہیں۔ پس مغرب سے پہلے بھی نفلیں مستحب یا جائز ہیں۔

اور امام طحاوی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہاں اقامت مراد نہیں، اقامت مراد لینا اذان کے مجازی معنی ہیں۔ بلکہ دو اذانوں سے دو اذانیں ہی مراد ہیں۔ یعنی فجر اور ظہر کی اذانوں کے درمیان، اسی طرح ظہر اور عصر کی اذانوں کے درمیان، اور عصر اور مغرب کی اذانوں کے درمیان اور مغرب اور عشاء کی اذانوں کے درمیان اسی طرح عشاء اور فجر کی اذانوں کے درمیان نماز ہے۔ مگر یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ ان دو اذانوں کے درمیان تو فرض نمازیں ہیں، پس لمن شاء فٹ نہیں آتا، بلکہ دوسری اذان سے اقامت مراد ہے اور حدیث کا جو مطلب قائلین جواز نے سمجھا ہے وہ صحیح نہیں، ورنہ اعتراض ہوگا کہ حدیث میں کوئی تخصیص نہیں، پس جس طرح ظہر کی اذان واقامت کے درمیان، عصر کی اذان واقامت کے درمیان، عشاء کی اذان واقامت کے درمیان جتنی چاہیں نفلیں پڑھ سکتے ہیں، فجر کی اذان واقامت کے درمیان بھی جتنی چاہیں نفلیں جائز ہوں۔ حالانکہ فجر کی اذان واقامت کے درمیان صرف دو سنت جائز ہیں۔ اور مغرب میں بھی صرف دو نفلوں کے جواز یا استحباب کے دو امام قائل ہیں، اس سے زیادہ کے وہ حضرات بھی قائل نہیں۔

بلکہ حدیث کا صحیح مطلب: یہ ہے کہ اس میں مسئلہ کا بیان نہیں ہے، بلکہ نبی ﷺ نے ذہنوں میں پیدا ہونے والے ایک شبہ کو رفع فرمایا ہے۔ کسی کے ذہن میں شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ جب مؤذن نے حی علی الصلاۃ کے ذریعہ فرض نماز کے لئے بلایا ہے تو مسجد میں جا کر سنتوں اور نفلوں میں مشغول ہونا کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ یہ تو اللہ کے داعی کی مخالفت ہے۔ نبی ﷺ نے اس خلجان کو رفع فرمایا کہ اذان واقامت کے درمیان سنتیں اور نفلیں جائز ہیں۔ یہ اللہ کے داعی کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ عین نماز کے وقت پھر بلایا جائے گا یعنی اقامت کہی جائے گی۔ دوسری بار بلایا جائے تب نوافل وغیرہ میں مشغول ہونا جائز نہیں۔ ارشاد ہے: إذا أقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ إلا المکتوبۃ۔ یعنی جب نماز کے لئے اقامت کہی جائے تو اب فرض کے علاوہ کسی نماز میں مشغول نہ ہوا جائے۔ اب دوسری نماز میں مشغول ہونا اللہ کے داعی کی مخالفت ہے۔ پس اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ مغرب سے پہلے نفلوں کی اباحت ثابت ہوتی ہے استحباب ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

[۲۳] باب ماجاء فی الصلاةِ قبل المغرب

[۱۸۲-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وکیعٌ، عن کَهْمَسِ بنِ الحُسَیْنِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ بُرَیْدَةَ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مُغَفَّلٍ، عن النبیِّ صلی اللہ علیه وسلم قال: "بَیْنَ کُلِّ أَذَانَیْنِ صَلَاةٌ لِمَنْ شَاءَ"

وفي الباب: عن عبدِ اللهِ بنِ الزبيرِ، قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللهِ بن مُغفَّلٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقَدِ اختَلَفَ أصحابُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في الصَّلاَةِ قَبْلَ المغربِ، فَلَمْ يَرَ بَعْضُهُمُ الصَّلاَةَ قَبْلَ المغربِ؛ وقد رُوِيَ عن غَيْرِ واحدٍ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: أَنَّهُمْ كَانُوا يُصَلُّوْنَ قَبْلَ صَلاَةِ المغربِ رَكْعَتَيْنِ بَيْنَ الأَذَانِ وَالإِقَامَةِ.

وقال أحمدُ وإسحاقُ: إنْ صَلاَّهُمَا فَحَسَنٌ، وهٰذَا عندَهُمَا عَلَى الإِسْتِحْبَابِ.

ترجمہ: مغرب سے پہلے نفل نماز میں صحابہ میں اختلاف تھا، بعض حضرات اس کے قائل نہیں تھے۔ اور متعدد صحابہ سے یہ مروی ہے کہ وہ مغرب سے پہلے اذان واقامت کے درمیان دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ اور امام احمد واسحاق فرماتے ہیں کہ اگر کوئی پڑھے تو اچھا ہے اور یہ ان دونوں کے نزدیک استحباب پر محمول ہے یعنی دو رکعتیں سنت نہیں ہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فِيْمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ العَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشمسُ

جس نے سورج طلوع ہونے یا غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت پالی اس کا حکم

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پالی اس نے فجر کی نماز پالی، اور جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کی نماز پالی۔

تشریح: یہ معرکۃ الآراء حدیث ہے۔ اس کے سمجھنے میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ اگر فرض نماز کے دوران سورج طلوع یا غروب ہوجائے تو نماز پڑھتا رہے اس کی نماز صحیح ہوگی، چنانچہ وہ اس حدیث پر فجر الیوم اور عصر الیوم کا مسئلہ متفرع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دو نمازیں طلوع وغروب کے وقت صحیح ہوجاتی ہیں۔

اور احناف نے حدیث کا دوسرا مطلب سمجھا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی نماز کے وقت کے بالکل آخر میں نماز کا اہل بنے۔ مثلاً نابالغ تھا بالغ ہوا، کافر تھا مسلمان ہوا، عورت کو حیض یا نفاس آرہا تھا وہ پاک ہوگئی اور اتنا وقت پالیا جس میں طہارت حاصل کرکے ایک رکعت پڑھ سکے تو اس پر وہ نماز فرض ہوگئی۔ احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں فجر الیوم اور عصر الیوم کا مسئلہ نہیں ہے۔ یہ مسئلہ تو اجتہادی ہے، چنانچہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر فجر کی نماز کے دوران سورج نکل آئے تو فرض باطل ہوجائے گا، کیونکہ نماز شروع کرنے سے پہلے جو متصل وقت ہے وہ وجوب اداء کا سبب ہے۔ اور وہ وقت کامل ہے۔ پس کامل نماز فرض ہوئی اور کامل ہی پوری کرنی ضروری ہے، پھر جب نماز کے دوران

سورج نکل آیا تو جیسی واجب ہوئی تھی ویسی پوری نہیں کی، بلکہ کامل واجب ہوئی تھی اور ناقص پوری کی، اس لئے فرض باطل ہوگیا اور اس کا اعادہ ضروری ہے۔ اور عصر کی نماز کے دوران سورج غروب ہو جائے تو عصر صحیح ہے، کیونکہ یہاں جو وجوب اداء کا سبب ہے وہ ناقص ہے۔ یعنی نماز شروع کرنے سے پہلے جو متصل جزء ہے وہ ناقص ہے۔ پس نماز ناقص فرض ہوئی اور ناقص پوری کی اس لئے نماز ہوگئی۔

غرض احناف کے نزدیک یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک منصوص ہے، انھوں نے اس حدیث سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے۔

فائدہ: یہ حدیث عصر اور فجر کے ساتھ خاص نہیں، پانچوں نمازوں کے لئے یہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ حدیث عصر اور فجر کی تخصیص کے بغیر بھی آئی ہے۔ بخاری میں ہے: من أدرَكَ ركعةً من الصلاةفقد أدرَكَ الصلاة (حدیث نمبر ۵۸۰) اور ترمذی کی حدیث میں عصر و فجر کی تخصیص اس لئے ہے کہ یہی دو وقت ایسے ہیں جن میں محسوس طریقہ پر وقت نکلتا ہوا نظر آتا ہے۔ اور اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ فجر میں تو ایک رکعت کی تخصیص ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر معقول نظر آتی ہے، کیونکہ فجر کی دو ہی رکعتیں ہیں مگر عصر کی چار رکعتیں ہیں اس میں ایک رکعت کی تخصیص ائمہ ثلاثہ کی تفسیر پر غیر معقول ہے۔ غروب سے پہلے خواہ ایک رکعت پائے یا دو رکعت پائے یا تین رکعتیں پائے سب کا ایک حکم ہے۔

اور احناف نے حدیث کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ نہایت معقول ہے۔ کیونکہ ہر نماز درحقیقت ایک رکعت ہے باقی رکعتیں اس پر زیادتی ہیں، لہٰذا جب بندہ نے ایک رکعت کے بقدر وقت پالیا تو نماز اس پر فرض ہوگئی۔

نوٹ: نماز درحقیقت ایک رکعت ہے۔ یہ مضمون تفصیل سے رحمۃ اللہ الواسعہ (۴۰۱:۳) میں دیکھئے اور حضرت نانوتوی قدس سرہ کی کتاب توثیق الکلام کی شرح ''کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟'' میں اس کی دس دلیلیں پیش کی ہیں۔

[۲٤] باب ماجاء فيمن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس

[۱۸۳-] حدثنا الأنصاريُّ، نا مَعْنٌ، نا مالكُ بنُ أنسٍ، عن زَيْدِ بنِ أَسْلَمَ، عن عَطَاءِ بنِ يَسَارٍ، وعن بُسْرِ بنِ سَعِيدٍ، وعن الأَعْرَجِ يُحَدِّثُوْنَهُ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "مَن أَدْرَكَ مِنَ الصُّبْحِ رَكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشمسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ، ومَن أَدْرَكَ مِنَ العَصْرِ رِكْعَةً قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشمسُ فَقَدْ أَدْرَكَ العصرَ"

وفي الباب: عن عائشةَ، قال أبو عيسى: حديثُ أبي هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وبه يَقولُ أصحابُنا والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ومَعنى هٰذا الحديثِ عِندَهُمْ: لِصَاحِبِ العُذْرِ، مِثْلُ الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الصلاةِ أو يَنْسَاهَا، فَيَسْتَيقِظُ ويَذْكُرُ عِندَ طُلُوعِ الشمسِ وعند غُروبِها.

ترجمہ: اور اس حدیث کا مطلب حجازی مکتب فکر کے فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ یہ حدیث عذر والے کے لئے ہے جیسے وہ شخص جو نماز سے سو گیا، یا اس کو بھول گیا، پھر طلوع یا غروب کے وقت بیدار ہوا یا اس نے نماز یاد کی (تو وہ اسی وقت نماز پڑھے اور اس کی نماز صحیح ہوگی)

بَابُ مَاجَاءَ فِی الجَمْعِ بَیْنَ الصَّلَاتَیْنِ

دو نمازوں کو جمع کرنے کا بیان

عرفہ میں جمع تقدیم یعنی عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنا، اور مزدلفہ میں جمع تاخیر یعنی مغرب کو عشاء کے وقت میں پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ یہ جمع تواتر طبقہ سے ثابت ہے، اور ایسی متواتر روایت سے قرآن کریم پر زیادتی جائز ہے۔ قرآن میں ہے: ﴿إِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَوْقُوْتًا﴾ یعنی مؤمنین پر نماز وقت کی پابندی کے ساتھ فرض کی گئی ہے۔ مگر ان دو موقعوں میں چونکہ جمع کرنا تواتر سے ثابت ہے اس لئے یہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

اور ان دو موقعوں کے علاوہ جمع حقیقی کرنا یعنی ظہر و عصر کو اور مغرب و عشاء کو ایک ساتھ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعذار کی صورت میں جمع تقدیم و تاخیر دونوں جائز ہیں، اور اعذار: امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سفر اور بارش ہیں، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک سفر اور مرض ہیں، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک سفر، بارش اور مرض تینوں ہیں۔

اور حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی تو گنجائش ہے یعنی مجبوری میں ظہر کو عصر کے وقت میں اور عصر کو مغرب کے وقت میں اور مغرب کو عشاء کے وقت میں پڑھ سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں ایک نماز قضاء ہوگی۔ دوسری ادا البتہ جمع تقدیم احناف کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ــــــ علامہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ نے درمختار میں لکھا ہے کہ عند الضرورت ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر عمل کر سکتے ہیں۔ مگر ان کے مذہب میں جو شرطیں ہیں ان کا لحاظ ضروری ہے، اس لئے کہ حکم مُلفَّق باطل ہے، علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کی یہ شرح کی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے جمع تاخیر کی گنجائش ہے بشرطیکہ ان کے مذہب میں جو شرطیں ہیں ان کا لحاظ کیا جائے۔ حالانکہ جمع تاخیر میں تو اختلاف ہی نہیں۔ (درمختار ۲: ۴۶، کتاب الصلاۃ، مطبع زکریا)

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس باب میں جو حدیث ہے وہ جمع حقیقی پر صراحۃً دلالت نہیں کرتی۔ جمع حقیقی کی صریح روایت تو امام ترمذی رحمہ اللہ آگے لائیں گے، یہاں جو حدیث لائے ہیں اس میں جمع صوری کا احتمال ہے اور اس صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں اور جمع حقیقی مراد لی جائے تو تاویل ضروری ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ

باب میں دوسری ضعیف حدیث لائے ہیں اور امت کا عمل اس پر ہونا بتلایا ہے، یہ ایک تاویل ہے۔

پہلی حدیث: ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کے درمیان مدینہ میں رہتے ہوئے جمع کیا، یعنی دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھیں، جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا نہ بارش کا، طالب علموں نے پوچھا: آپؐ نے یہ عمل کیوں کیا؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: أن لا تُحرَجَ أمتُه۔ تاکہ آپؐ کی امت تنگی میں نہ پڑے، اس کو أن لایُحرِجَ أُمَّتَه بھی پڑھ سکتے ہیں یعنی تاکہ آپؐ اپنی امت کو تنگی میں نہ ڈالیں، مطلب دونوں کا ایک ہے، یعنی نبی ﷺ نے یہ عمل بیانِ جواز کے لئے کیا ہے۔

تشریح: یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے۔ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے کتاب العلل میں فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں جن کو اہل حق میں سے کسی نے نہیں لیا، ان میں سے ایک یہی حدیث ہے، مگر صحیح بات یہ ہے کہ ائمہ احناف نے اس حدیث کو لیا ہے اور وہ اس کو جمع صوری پر محمول کرتے ہیں، یعنی نبی ﷺ نے ظہر کو آخر وقت میں اور عصر کو اول وقت میں پڑھا۔ اسی طرح مغرب کو آخر وقت میں اور عشاء کو اول وقت میں پڑھا، اور ایسا آپؐ نے بیانِ جواز کے لئے کیا۔ یعنی شریعت کا منشاء تو یہ ہے کہ ہر نماز الگ الگ وقت میں پڑھی جائے، تاکہ دنیا کی مشغولیت اللہ سے غافل نہ کرنے پائے، اور جمع صوری اگرچہ شریعت کے منشاء کے خلاف ہے مگر اس کی گنجائش ہے۔ یہ مسئلہ واضح کرنے کے لئے آپؐ نے ایک مرتبہ ایسا کیا۔ اور نبی ﷺ کا یہ عمل منشأ شریعت کے خلاف نہیں۔ کیونکہ بیانِ جواز مقاصد نبوت میں داخل ہے۔

فائدہ: اس حدیث کی وجہ سے شیعہ یہ بات کہتے ہیں کہ نمازیں پانچ ہیں مگر ان کے اوقات تین ہیں، زوال سے غروب تک ظہر وعصر کا وقت ہے اور غروب سے صبح صادق تک مغرب وعشاء کا وقت ہے، اور صبح صادق کے بعد فجر کا وقت ہے۔ مگر ان کی یہ بات قرآن وحدیث کے خلاف ہے، اور اس حدیث سے ان کا استدلال باطل ہے، کیونکہ اس حدیث میں جمع حقیقی نہیں جمع صوری کا بیان ہے اور دلیل آئندہ حدیث ہے۔

دوسری حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے بلا عذر دو نمازوں کو جمع کیا وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک دروازے پر آیا، یعنی اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اس لئے کہ اگر اس نے جمع تاخیر کی مثلاً: ظہر کو عصر کے وقت میں پڑھا تو ظہر قضا کرنے کا گناہ لازم آیا، اور اگر جمع تقدیم کی یعنی عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھا تو اس کی عصر صحیح نہیں ہوئی، پس وہ تارک صلاۃ ہوا جو کبیرہ گناہ ہے۔

تشریح: یہ حدیث بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے، اور حَنَش کی وجہ سے ضعیف ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضعیف ہونے کے باوجود اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک یہی حدیث معمول بہ ہے، اور وہ بلا عذر جمع حقیقی کرنے کو گناہ کبیرہ قرار دیتے ہیں۔

[۲۵] باب ماجاء في الجمع بين الصلا تين

[١٨٤-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو مُعَاوِيَةَ، عن الأَعْمَشِ، عن حَبِيْبِ بنِ أبي ثابتٍ، عن سَعيدِ بنِ جُبَيْرٍ، عن ابنِ عباسٍ، قال: جَمَعَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بَيْنَ الظُّهْرِ والعَصْرِ، وبَيْنَ المغربِ والعِشَاءِ، بالمَدِيْنَةِ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلاَ مَطَرٍ، قال: فَقِيْلَ لِابْنِ عباسٍ: مَا أَرَادَ بِذٰلِكَ؟ قَالَ: أَرَادَ أَنْ لاَ تُحْرَجَ أُمَّتُهُ.

وفي الباب: عن أبي هريرة. قال أبو عيسى: حديثُ ابْنِ عَبَّاسٍ. قَدْ رُوِيَ عَنْهُ مِن غَيْرِ وَجْهٍ: رَوَاهُ جابرُ بنُ زَيْدٍ، وسَعيدُ بنُ جُبيرٍ، وعَبدُ اللهِ بنُ شَقِيْقٍ العُقَيْلِيُّ.

وقد رُوِيَ عن ابنِ عباسٍ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم غَيْرُ هٰذا:

[١٨٥-] حدثنا أبو سَلَمَةَ يَحيىَ بنُ خَلَفٍ البَصْرِيُّ، نا المُعْتَمِرُ بنُ سَلَيْمَانَ، عن أبيهِ، عن حَنَشٍ، عن عِكرمةَ، عن ابنِ عباسٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قال: " مَن جَمَعَ بَيْنَ الصَّلاَ تَيْنِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ، فَقَدْ أَتَى بَاباً مِنْ أَبْوَابِ الكَبَائِرِ"

قال أبو عيسى: وَحُنَشٌ هٰذا هُوَ أَبُو عَلِيٍّ الرَّحَبِيُّ، وهُوَ حَنَش بنُ قَيْسٍ، وهُوَ ضَعيفٌ عِندَ أهلِ الحديثِ، ضَعَّفَهُ أحمدُ وغيرُه. والعَمَلُ عَلَى هٰذا عند أهلِ العلمِ أن لا يُجْمَعَ بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ، إلا في السَّفَرِ أو بِعَرَفَةَ.

ورَخَّصَ بعضُ أهلِ العلمِ مِن التابعين في الجَمْعِ بَيْنَ الصَّلاَ تَيْنِ لِلْمَرِيْضِ، وبه يَقُوْلُ أحمدُ وإسحاقُ، وقَالَ بعضُ أهلِ العلمِ يُجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ في المَطَرِ، وبه يقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ، ولَمْ يَرَ الشافعيُّ لِلْمَرِيْضِ أنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ابن عباسؓ کی اس حدیث کو ان سے ان کے متعدد تلامذہ جیسے ابوالشعثاء جابر بن زید، سعید بن جبیر اور عبداللہ بن شقیق عقیلی روایت کرتے ہیں (پس یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے) اور ابن عباسؓ سے اس کے علاوہ (معارض) حدیث بھی مروی ہے (جو اگرچہ ضعیف ہے مگر امت کا عمل اس پر ہے) امام ترمذی کہتے ہیں: دوسری حدیث کی سند میں جو حَنَش ہیں وہ ابوعلی الرَّحَبِی ہیں اور ان کا نام حنش بن قیس ہے (دوسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام حسین ہے) اور یہ راوی محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، امام احمد وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اور علماء کا عمل اسی حدیث پر ہے کہ دونمازوں میں جمع نہ کیا جائے مگر سفر میں یا عرفہ میں (عرفہ میں جمع حقیقی امت کے درمیان متفق علیہ ہے اور سفر کی وجہ سے جمع حقیقی ائمہ ثلاثہ کے درمیان متفق علیہ ہے) اور تابعین میں

سے بعض علماء نے بیمار کو جمع حقیقی کی اجازت دی ہے۔ اور اسی کے امام احمد اور امام اسحاق قائل ہیں (امام مالکؒ بھی بیمار کو جمع حقیقی کی اجازت دیتے ہیں البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عذر نہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے) اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ بارش میں دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے، اور اسی کے امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ قائل ہیں۔ (مگر امام مالکؒ کے نزدیک بارش عذر نہیں) اور امام شافعی رحمہ اللہ بیمار کو اجازت نہیں دیتے کہ وہ دو نمازوں کو ایک ساتھ پڑھے۔

بابُ ماجاءَ فی بَدْءِ الأَذَانِ

اذان کی ابتدائی تاریخ

رسول اکرم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جب مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ میں فروکش ہوئے اور نماز باجماعت ادا کرنے کے لئے مسجد نبوی بنائی گئی تو ضرورت محسوس ہوئی کہ جماعت کا وقت قریب آنے کی عام اطلاع کے لئے اعلان کا کوئی خاص طریقہ تجویز کیا جائے۔ تاکہ سب لوگ جماعت میں شریک ہوسکیں، اور کوئی شخص جماعت کے ثواب سے محروم نہ رہ جائے۔

چنانچہ سن ایک ہجری میں رسول اللہ ﷺ نے اس بارے میں مشورے کے لئے لوگوں کو جمع کیا، کسی نے کہا کہ اس کے لئے بطور علامت کوئی جھنڈا بلند کرنا چاہئے، لوگوں کی نگاہ جب اس پر پڑے گی تو ایک دوسرے کو اطلاع کردیں گے، کسی نے رائے دی کہ کسی بلند جگہ پر آگ روشن کرنی چاہئے۔ کسی نے مشورہ دیا کہ جس طرح یہود کے عبادت خانوں میں نرسنگا بجایا جاتا ہے، ہمیں بھی نرسنگا بجانا چاہئے۔ کسی نے نصاری کے ناقوس کی تجویز پیش کی۔ لیکن حضور اکرم ﷺ نے ان میں سے کسی بات پر اطمینان ظاہر نہیں فرمایا۔ بلکہ بعض تجاویز یہ فرما کر رد کردیں کہ یہ غیر مسلموں کا طریقہ ہے۔

آخر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ تجویز پیش کی کہ نماز کا وقت ہونے پر کوئی آدمی بھیجا جائے جو محلہ محلہ گھوم کر الصلاۃُ جامعةٌ (نماز تیار ہے) کا اعلان کرے، آپؐ نے یہ تجویز پسند فرمائی، اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا، مگر کسی وجہ سے اس تجویز پر فوری عمل شروع نہ ہوسکا۔ البتہ اس معاملہ میں حضور اکرم ﷺ کی غیر معمولی فکر مندی نے بہت سے صحابہ کرام کو فکر مند کردیا، چنانچہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اذان سے متعلق خواب دیکھا، مگر کسی وجہ سے انھوں نے آنحضور ﷺ سے اپنے خواب کا تذکرہ نہ کیا، یہاں تک کہ ایک انصاری صحابی حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ نے اذان کے متعلق خواب دیکھا، اور آنکھ کھلتے ہی تہجد کے وقت خدمت نبوی میں حاضر ہوئے اور اپنا خواب بیان کیا، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ''ان شاء اللہ یہ خواب سچا اور من جانب اللہ ہے''

اس وقت جو صحابہ مسجد میں تھے یا مسجد نبوی سے متصل حجروں میں رہتے تھے وہ سب جمع ہو گئے۔ ان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی تھے، جو اس واقعہ سے بیس روز پہلے ایسا ہی خواب دیکھ چکے تھے، مگر جب حضرت عبد اللہ سبقت کر گئے تو اس مجلس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا خواب بیان کرنا پسند نہیں کیا، انھوں نے یہ خیال کیا کہ کہیں عبد اللہ یہ نہ سمجھیں کہ عمرؓ ان کی فضیلت چھیننا چاہتے ہیں۔

جس زمانہ میں حضرت عبد اللہ نے یہ خواب دیکھا تھا وہ بیمار تھے، نیز ان کی آواز بھی پست تھی، اس لئے حضور اکرم ﷺ نے حضرت عبد اللہ کو حکم دیا کہ جب نماز فجر کا وقت ہو تو تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہونا اور کلماتِ اذان ان کو بتلانا تاکہ وہ بلند آواز سے پکاریں، کیونکہ ان کی آواز بلند بھی ہے اور خوبصورت بھی ہے۔

جب نماز فجر کا وقت ہوا تو حضور اکرم ﷺ کی ہدایت کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دینی شروع کی۔ رات کے سناٹے میں اور پہاڑوں کے جھرمٹ میں جب صوتِ بلالؓ گونجی تو پُر کیف سماں بند گیا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر وجد طاری ہو گیا، وہ فوراً چادر گھسیٹتے خدمتِ نبوی میں حاضر ہوئے اور عرض کیا: قسم ہے اس ذات پاک کی جس نے آپ کو دین حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے، میں نے بھی ایسا ہی خواب دیکھا تھا، جیسا عبد اللہ نے دیکھا ہے۔ آپ نے فرمایا: الحمد للہ! مگر تم نے اس وقت جب عبد اللہ نے خواب بیان کیا تھا اپنے خواب کا تذکرہ کیوں نہ کیا؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: یا رسول اللہ! عبد اللہ نے یہ فضیلت آگے بڑھ کر حاصل کر لی، اس لئے مجھے تذکرہ کرتے ہوئے شرم محسوس ہوئی ــــــ اسی دن سے اذان کا یہ نظام قائم ہو گیا جو آج تک اسلام اور مسلمانوں کا خاص شعار ہے۔

خواب: حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خواب میں میرے سامنے ایک شخص آیا جو اپنے ہاتھ میں ناقوس لئے ہوئے تھا، میں نے اس سے پوچھا: اے اللہ کے بندے! تم یہ ناقوس بیچتے ہو؟ اس نے کہا: تم اس کا کیا کرو گے؟ میں نے کہا: ہم اس کے ذریعہ اعلان کر کے لوگوں کو نماز کے لئے اکٹھا کریں گے، اس نے کہا: کیا میں تم کو ایسی چیز نہ بتاؤں جو اس کام کے لئے نقارہ سے بہتر ہے؟ میں نے کہا: ہاں ضرور بتاؤ، پھر اس نے اذان کہی، حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اذان کہہ کر وہ شخص مجھ سے تھوڑی دور ہٹ گیا، اور تھوڑے وقفہ کے بعد اس نے کہا: پھر جب نماز شروع کرو تو اقامتِ (تکبیر) کہو، اس کے بعد آنکھ کھل گئی۔ اور وہ اسی وقت نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور اپنا خواب آپؐ سے عرض کیا جیسا کہ اوپر گذرا۔

اذان کی مشروعیت حکم نبوی اور قرآن کریم سے ہے: اذان واقامت کی مشروعیت صرف خواب سے نہیں ہے کیونکہ انبیاء کرام کے علاوہ کسی کا بھی خوب حجت نہیں، بلکہ اذان واقامت کی مشروعیت ابتداءً تائید نبوی سے ہوئی ہے، پھر قرآن کریم نے اس کی توثیق کر دی۔ ارشاد ہے: ''اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے پکارا جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو'' (سورۂ جمعہ آیت ۹)

علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: اذان کا عمل نبی کریم ﷺ کے حکم سے تھا صرف صحابی کے خواب سے نہیں تھا، پھر قرآن کریم نے آپؐ کے حکم کی توثیق وتصدیق فرمادی، پس انتہاء کے اعتبار سے اذان کی مشروعیت وحی متلو یعنی قرآن کریم سے ہے۔ (معارف السنن ۲: ۱۶۹)

[۲۶] باب ماجاء في بَدْءِ الأَذَانِ

[۱۸۶-] حدثنا سَعِيدُ بنُ يَحيىَ بنِ سَعِيدِ الأُمَوِيُّ، نا أبي، نا مُحمدُ بنُ إسحاقَ، عن مُحمدِ بنِ إبراهيمَ التَّيمِيِّ، عن محمدِ بنِ عبد اللّهِ بنِ زيدٍ، عن أبيه، قال لَمَّا أَصْبَحْنَا أَتَيْنَا رَسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فَأَخْبَرْتُهُ بالرُّؤْيَا، فَقَالَ: إنَّ هٰذِهِ لَرُؤْيَا حَقٌّ، فَقُمْ مَعَ بِلالٍ، فَإنَّهُ أَنْدَى وَأَمَدُّ صَوْتًا مِنكَ، فَأَلْقِ عَلَيْهِ مَا قِيْلَ لَكَ، وَلْيُنَادِ بِذٰلِكَ" قَالَ: فَلَمَّا سَمِعَ عُمرُ بنُ الخطابِ نِدَاءَ بِلاَلٍ بالصَّلاَةِ خَرَجَ إِلَى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وَهُوَ يَجُرُّ إِزَارَهُ، وهُو يَقُوْلُ: يارسولَ اللّهِ! وَالَّذِىْ بَعَثَكَ بالحَقِّ لَقَدْ رَأَيْتُ مِثْلَ الَّذِىْ قَالَ، قَالَ: فَقالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " فَلِلّٰهِ الحمدُ، فَذَلِكَ أَثْبَتُ"

وفي الباب: عن ابنِ عُمَرَ؛ قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللّهِ بنِ زيدٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وقَدْ رَوَى هٰذا الحديثَ إبراهيمُ بنُ سَعْدٍ، عن مُحمدِ بنِ إسحاقَ أَتَمَّ مِنْ هٰذا الحديثِ وَأَطْوَلَ، وذَكَرَ فِيْهِ قِصَّةَ الأَذَانِ مَثْنَى مَثْنَى، والإقَامَةَ مَرَّةً مَرَّةً.

وعبدُ اللّهِ بنُ زَيْدٍ: هُوَ ابنُ عَبْدِ رَبِّهِ، ويُقَالُ: ابنُ عَبْدِ رَبٍّ، وَلاَ نَعْرِفُ لَهُ عَن النبيِّ صلى الله عليه وسلم شَيْئًا يَصِحُّ إلاَّ هٰذَا الحديثَ الوَاحِدَ في الأَذَانِ؛ وعبدُ اللّهِ بنُ زَيْدِ بنِ عَاصِمٍ المَازِنِيُّ، لَهُ أَحَاديثُ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، وَهُوَ عَمُّ عَبَّادِ بنِ تَمِيمٍ.

[۱۸۷-] حدثنا أبُوْ بَكرِ بنِ أبي النَّضرِ، نا الحَجَّاجُ بنُ مُحمدٍ، قال: قال ابنُ جُرَيْجٍ: أنا نَافِعٌ، عن ابنِ عُمَرَ قَالَ: كَانَ المُسْلِمُوْنَ حِيْنَ قَدِمُوْا المَدِيْنَةَ يَجْتَمِعُوْنَ فَيَتَحَيَّنُوْنَ الصَّلَوَاتِ، وَلَيْسَ يُنَادِي بِهَا أَحَدٌ، فَتَكَلَّمُوْا يَوْمًا في ذٰلِكَ، فقال بعضُهم: اتَّخِذُوْا نَاقُوْسًا مِثْلَ نَاقُوْسِ النَّصَارَى، وقال بعضُهم: اتَّخِذُوْا قَرْنًا مِثلَ قَرْنِ اليهودِ، قال: فقالَ عُمَرُ: أَوَلاَتَبْعَثُوْنَ رَجُلاً يُنَادِيْ بالصَّلاَةِ؟! قال: فقالَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " يا بِلالُ! قُمْ فَنَادِ بالصَّلاَةِ"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من حَديثِ ابنِ عُمَرَ.

ترجمہ: (حدیث ۱۸۶) عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: جب ہم نے صبح کی (یعنی صبح صادق قریب ہوئی) تو میں نبی ﷺ کے پاس آیا، پس میں نے ان کو اپنا خواب بتایا، آپؐ نے فرمایا: یہ سچا خواب ہے (خیالات نہیں ہیں)

پس آپ (صبح صادق کے وقت) بلال کے ساتھ کھڑے ہوں، اس لئے کہ ان کی آواز تم سے بلند ہے اور خوبصورت ہے (مجمع میں جو کام ہوتا ہے مثلاً اذان دینی ہے، نماز پڑھانی ہے، سبق میں عبارت پڑھنی ہے اس میں آواز کی خوبصورتی کا بھی لحاظ کرنا چاہئے، نبی ﷺ نے اسی کا لحاظ کیا ہے) اور ان کو وہ کلمات بتائیں جو آپ کو بتائے گئے ہیں۔ اور چاہئے کہ وہ ان کلمات کے ذریعہ پکاریں۔ راوی کہتا ہے: پس جب حضرت عمرؓ نے بلالؓ کی اذان سنی تو وہ نبی ﷺ کے پاس آئے درانحالیکہ وہ اپنی لنگی گھسیٹ رہے تھے (یہ عربی محاورہ ہے اس میں لنگی گھسیٹنا ضروری نہیں بلکہ گھر میں جس بے تکلف حالت میں ہوتا ہے اسی حالت میں نکل آنا مراد ہے۔ جیسے أنا النذیرُ العُریان: میں ننگا ہونا ضروری نہیں۔ دوٹوک وارننگ دینے کے لئے یہ محاورہ ہے) اور انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے میں نے بھی ایسا ہی خواب دیکھا ہے۔ راوی کہتا ہے: پس نبی ﷺ نے فرمایا: الحمد للہ! اب بات پکی ہوگئی —— اس حدیث کو ابراہیم بن سعد نے محمد بن اسحاق سے یحییٰ اموی کی حدیث سے تام اور مفصل روایت کیا ہے اور اس میں اذان کے کلمات دو دو مرتبہ اور تکبیر کے کلمات ایک ایک مرتبہ ذکر کئے ہیں۔

اور عبداللہ کے دادا کا نام عبدربہ ہے اور ایک قول عبدربّ (ہ کے بغیر) کا بھی ہے، اور ان کی صرف یہی ایک صحیح حدیث ہے جو اذان کے سلسلہ میں مروی ہے، اور ایک دوسرے عبداللہ ہیں ان کے والد کا نام بھی زید ہے، مگر ان کے دادا کا نام عاصم ہے، ان سے متعدد حدیثیں مروی ہیں۔ اور وہ عباد بن تمیم کے چچا ہیں۔

(حدیث ۱۸۷) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: جب مسلمان (ہجرت کرکے) مدینہ آئے تو وہ نمازوں کے لئے اکٹھا ہوا کرتے تھے، پس اندازہ کیا کرتے تھے یعنی اندازہ سے آتے تھے اور اس وقت تک نماز کے لئے بلانے کا طریقہ جاری نہیں ہوا تھا، پس ایک دن انھوں نے اس سلسلہ میں باہم گفتگو کی (یعنی مشورہ کیا) تو بعض لوگوں نے کہا: نصاریٰ کی طرح ناقوس (نقارہ) بجایا جائے۔ دوسروں نے یہ رائے دی کہ یہود کی طرح نرسنگا بجایا جائے۔ ابن عمرؓ کہتے ہیں: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم لوگ ایک ایسے شخص کو جو نماز کی اطلاع کردیا کرے کیوں نہیں بھیجتے ؟! (رسول اللہ ﷺ کو یہ مشورہ پسند آیا) پس آپؐ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اس کا حکم دیا کہ آپ نماز کے لئے بلایا کریں (مگر کسی وجہ سے اس پر عمل شروع نہیں ہوا کہ خواب دیکھنے کا واقعہ پیش آیا)

بابُ مَاجاءَ فی التَّرجِیعِ فی الأَذانِ

اذان میں ترجیع کا بیان

ترجیع کے معنیٰ ہیں: شہادتین (أشھد أن لا إلہ إلا اللہ اور أشھد أن محمداً رسول اللہ) کو آہستہ کہنے کے بعد دوبارہ زور سے کہنا، یعنی پہلے چاروں کلمات کو ہلکی آواز سے کہا جائے پھر پلٹ کر دوبارہ ان کو بلند آواز سے کہے۔

مذاہبِ فقہاء: جمہور ائمہ کے نزدیک اذان کے شروع میں چار مرتبہ اللہ أکبر کہنا سنت ہے مگر امام مالک اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ اس کو سنت نہیں کہتے۔ان کے نزدیک اذان کے شروع میں اللہ أکبر صرف دو مرتبہ کہنا سنت ہے۔اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ ترجیع کو سنت کہتے ہیں، مگر امام اعظم، امام احمد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک ترجیع سنت نہیں۔اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کلماتِ اذان انیس، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک سترہ، امام اعظم اور امام احمد کے نزدیک پندرہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تیرہ ہیں۔

دلائل: جو امام ترجیع کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے مؤذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں آخر زمانہ تک ترجیع نہیں تھی۔دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ فرشتہ جس نے خواب میں اذان سکھائی تھی اس کی اذان میں بھی ترجیع نہیں تھی۔

اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔وہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے اذان کے کلمات انیس سکھائے۔چنانچہ وہ خود اور ان کے بعد ان کی اولاد اذان میں ترجیع کیا کرتی تھی۔

اور امام اعظم اور امام احمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کا اذان میں ترجیع کرنا اذان کے مقصد سے نہیں تھا اگر اذان میں اس سنت کا اضافہ ہوا ہوتا تو نبی ﷺ اپنے مؤذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو بھی اس کا حکم دیتے، بلکہ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے جو ترجیع کروائی گئی تھی اس کا مقصد ان کے دل سے اسلام کی نفرت کم کرنا اور ایمان کی محبت پیدا کرنا تھا۔کیونکہ اس واقعہ کی تفصیل جو مختلف روایتوں کو جمع کرنے سے حاصل ہوتی ہے یہ ہے کہ جب نبی ﷺ سن ۸ ہجری میں غزوۂ حنین سے فارغ ہو کر واپس لوٹ رہے تھے تو راستہ میں ایک جگہ لشکر نے پڑاؤ کیا۔ابو محذورہ اپنے نو دوستوں کے ساتھ وہاں پہنچ گئے۔وہ سب نوجوان تھے، جب نماز کا وقت آیا تو نبی ﷺ کے مؤذن نے اذان دینی شروع کی۔ابو محذورہ کہتے ہیں کہ ہم سب چونکہ اذان سے اور اذان دینے والے کے دین سے متنفر تھے اس لئے ہم نے مذاق اور تمسخر کے طور پر اذان کی نقل شروع کی۔اور میں نے تو بالکل مؤذن کی طرح خوب بلند آواز سے نقل اتارنی شروع کی۔نبی ﷺ نے ہماری آوازیں سنیں اور ہم سب کو طلب فرمایا، چنانچہ ہم سب پکڑ کر آپؐ کے سامنے پیش کئے گئے، آپؐ نے پوچھا: بتاؤ! تم میں سب سے بلند آواز کس کی تھی؟ سب نے میری طرف اشارہ کیا، چنانچہ آپؐ نے سب کو چھوڑ دیا اور مجھے روک لیا، اور فرمایا: کھڑے ہو کر اذان کہو۔ابو محذورہ کہتے ہیں: اس وقت میرا یہ حال تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے اور آپؐ نے جس اذان کے دینے کا مجھے حکم دیا تھا اس سے زیادہ ناپسند اور مبغوض کوئی چیز میرے لئے نہیں تھی، لیکن میں مجبور تھا ناچار حکم کی تعمیل کے لئے کھڑا ہوا۔رسول اللہ ﷺ نے بذاتِ خود مجھے کلمات اذان تلقین فرمائے، فرمایا کہو: اللہ أکبر، اللہ أکبر میں نے یہ کلمات بہت زور

سے کہے۔ پھر جب توحید و رسالت کی شہادت کے کلمات مجھے تلقین فرمائے تو چونکہ میں کہنے پر مجبور تھا اس لئے کہے تو مگر ہلکی آواز سے، آپؐ نے وہ کلمات مجھ سے دوبارہ کہلوائے، اس وقت میرے دل کی دنیا بدل گئی تھی۔ چنانچہ میں نے خوب بلند آواز سے وہ کلمات کہے، پھر آخر اذان تک حضور اکرم ﷺ مجھے کلمات تلقین فرماتے رہے اور میں کہتا گیا۔ اس کے بعد آپؐ نے مجھے ایک تھیلی عنایت فرمائی جس میں کچھ چاندی تھی، اور میرے سر کے اگلے حصہ پر آپؐ نے دستِ مبارک رکھا اور میرے چہرے پر، سینہ پر، قلب وجگر پر دستِ مبارک پھیرا اور مجھے دعا دی۔ نبی ﷺ کی دعا اور دستِ مبارک کی برکت سے میرے دل سے کفر کی نفرت دور ہوگئی، اور ایمان کی دولت نصیب ہوئی، اور میں نے اسلام قبول کرلیا، پھر میں نبی ﷺ کے ساتھ ہولیا آپؐ نے مجھے مسجد حرام کا مؤذن مقرر فرمادیا۔

اس تفصیلی واقعہ سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ نبی ﷺ نے ابو محذورہؓ سے شہادتین کے کلمات مکرر اس لئے کہلوائے تھے کہ ان کے دل سے اسلام کی نفرت ختم ہو، اور ایمان کی محبت پیدا ہو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا اور کلمات کی یہ تکرار ابو محذورہ کے ایمان کا سبب بن گئی۔

اور صحابہ کی یہ خاص شان تھی کہ جو چیز ان کے ایمان کا سبب بنتی تھی وہ اس کو ہمیشہ یاد رکھتے تھے اور اس کو معمول بنالیتے تھے۔ چنانچہ ابو محذورہؓ نے جب مکہ میں اذان دینی شروع کی تو وہ ترجیع کیا کرتے تھے اور دوسرے صحابہ ان پر نکیر اس لئے نہیں کرتے تھے کہ یہ ان کا خصوصی معاملہ تھا، پھر ان کی اولاد بھی اپنے ابا کی سنت پر عمل پیرا رہی، غرض ترجیع حضرت ابو محذورہ کا خصوصی واقعہ تھا۔ وہ اذان کے مقصد سے نہیں تھا۔

ملحوظہ: اذان میں ترجیع سنت ہے یا نہیں؟ یہ نزاع اب لاحاصل ہے۔ کیونکہ اب عملی طور پر یہ مسئلہ باقی نہیں رہا۔ اب ساری دنیا میں مالکیہ اور شوافع نے ترجیع ختم کردی ہے۔

[۲۷] باب ماجاء فی الترجیع فی الأذان

[۱۸۸-] حدثنا بِشرُ بنُ مُعاذٍ، ثنا إبراهيمُ بنُ عبدِ العزيزِ بنِ عبدِ الملكِ بنِ أبی مَحْذُوْرَةَ، قال: أَخبَرَنِیْ أبی وَجَدِّی جميعاً عن أبی مَحذُورةَ، أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم أَقْعَدَهُ وَأَلْقَى عَلَيْهِ الأذانَ حَرْفًا حَرْفًا، قال إبراهيمُ: مِثْلَ أذانِنَا، قال بِشرٌ: فَقُلْتُ لهُ: أَعِدْ عَلَیَّ، فَوَصَفَ الأَذانَ بِالتَّرْجِيْعِ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبی مَحذُورةَ فی الأذانِ حديثٌ صحيحٌ؛ وقد رُوِیَ عَنهُ مِنْ غَيرِ وَجْهٍ، وعَلَيْهِ العَمَلُ بِمَكَّةَ وهولُ قَولُ الشافعیِّ.

[۱۸۹-] حدثنا أبو مُوسَى محمدُ بنُ المُثنَّى، نا عَفَّانُ، نا هَمَّامٌ، عن عَامِرٍ الأَحْوَلِ، عن مَكْحُولٍ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ مُحَيْرِيْزٍ، عن أبی محذُورةَ: أنَّ النبیَّ صلى الله عليه وسلم عَلَّمَهُ الأَذانَ تِسْعَ عَشْرَةَ

كَلِمَةً، والإِقَامَةَ سَبْعَ عَشَرَةَ كَلِمَةً.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، وأبو مَحْذُورةَ: اسْمُه سَمُرَةُ بنُ مِعْيَرٍ.

وقد ذَهَبَ بَعْضُ أهلِ العلمِ إِلَى هٰذا في الأذانِ، وقد رُوِيَ عن أبي مَحْذُوْرَةَ أنَّهُ كَانَ يُفْرِدُ الإِقَامَةَ.

ترجمہ: (حدیث ۱۸۸) ابراہیم بن عبدالعزیز نے کہا: مجھ سے حدیث بیان کی میرے والد (عبدالعزیز) نے اور میرے دادا (عبدالملک) نے دونوں ہی ابومحذورہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ان کو (ابومحذورہؓ کو) بٹھایا اور ان کو اذان کا ایک ایک کلمہ کہلایا۔ ابراہیم کہتے ہیں: (یہ حرم شریف کے مؤذن تھے) ہماری اذان کی طرح۔ بشر (ابراہیم کے شاگرد) کہتے ہیں: میں نے ان سے کہا: اذان کہہ کر مجھے سنائیے۔ پس انھوں نے اذان بیان کی ترجیع کے ساتھ۔ حضرت ابومحذورہ کی یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، اور اسی پر مکہ میں عمل ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

(حدیث ۱۸۹) حضرت ابومحذورہؓ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے ان کو اذان کے انیس کلمات اور اقامت کے سترہ کلمات سکھائے۔ بعض علماء نے اذان میں ابومحذورہ کی اس حدیث کو لیا ہے اور ابومحذورہ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ اقامت اکہری کہتے تھے (یہ حدیث دارقطنی میں ہے اور اس کی سند اچھی ہے (فتح ۲: ۸۴) اور احناف دونوں حدیثوں میں جمع کرتے ہیں تفصیل آگے آرہی ہے)

بابُ ماجاء في إِفْرَادِ الإِقَامَةِ

اقامت اکہری کہنے کا بیان

مذاہبِ فقہاء: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اقامت میں ہر کلمہ ایک ایک مرتبہ کہا جائے گا، سوائے تکبیر کے اور قد قامت الصلاۃ کے پس وہ ڈبل ہیں۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قد قامت الصلاۃ بھی ایک مرتبہ ہے۔ پس کلماتِ اقامت: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دس ہیں، امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک گیارہ ہیں۔ اور احناف کے نزدیک سترہ ہیں —— یہ باب ائمہ ثلاثہ کے لئے ہے، احناف کے لئے اگلا باب ہے اور اس باب میں جو اختلاف ہے وہ نص فہمی کا اختلاف ہے۔

حدیث: حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ حکم دیئے گئے کہ وہ اذان دوہری کہیں اور اقامت اکہری کہیں۔

تشریح: اس حدیث میں ایتار کلماتی مراد ہے یا ایتار صوتی؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایتار کلماتی مراد ہے اور احناف

کے نزدیک ایتار صوتی۔ یعنی احناف کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا گیا کہ وہ اذان میں مماثل کلمات کو دو سانس میں کہیں اور تکبیر میں ایک ہی سانس میں کہیں، البتہ قد قامت الصلاۃ دو الگ الگ سانسوں میں کہیں کیونکہ یہی کلمات اقامت میں مقصود ہیں۔

اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اذان میں ترسّل (ٹھیر ٹھیر کر کہنا) مطلوب ہے۔ کیونکہ اذان کا مقصد ان غائبین کو اطلاع کرنا ہے جو مشاغل میں منہمک ہیں، اور اقامت کا مقصد حاضرین کو آگاہ کرنا ہے جو پہلے سے تیار بیٹھے ہیں۔

اور احناف نے حدیث کا یہ مطلب تین قرائن سے سمجھا ہے:

پہلا قرینہ: اگلے باب میں روایت ہے: حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ کی اذان دوہری تھی: اذان بھی اور اقامت بھی۔ پس باب کی حدیث میں ایتار صوتی مراد لیا جائے گا تاکہ دونوں روایتوں میں تعارض ختم ہو جائے۔

دوسرا قرینہ: وہ حدیث ہے جو گذشتہ باب میں گذری کہ حضرت ابومحذورہؓ کو نبی ﷺ نے اقامت کے سترہ کلمات سکھائے تھے ——— سترہ: عدد خاص ہے، اس میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی، پس دونوں حدیثوں میں جمع کی صورت یہی ہے کہ ایتار صوتی مراد لیا جائے۔

تیسرا قرینہ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اقامت کے شروع میں بھی اور آخر میں بھی تکبیر دو دو مرتبہ ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ ایتار کے منافی ہے؟ حافظ رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ دو مرتبہ اللہ اکبر ایک ہی سانس میں کہا جاتا ہے اس لئے یہ ایک ہی کلمہ ہے (فتح ۲: ۸۳) پس ایتار صوتی مراد لینا تاویل بعید نہیں، دوسرے حضرات بھی بوقت ضرورت یہ تاویل کرتے ہیں۔

فائدہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث میں إلا الإقامة کا استثناء آیا ہے (بخاری حدیث ۶۰۵ بباب الأذان مثنی) اس لئے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تکبیر میں قد قامت الصلاۃ دو مرتبہ کہا جائے گا، مگر امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء متکلم فیہ ہے، اس پر ابن مندۃ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ ایوب سختیانی کا قول ہے۔ جس کو انھوں نے حدیث میں داخل کر دیا ہے، حافظ رحمہ اللہ نے (فتح ۲: ۸۳) میں اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ امام شافعی و امام احمد رحمہما اللہ کے قول کا قرینہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے کہ دورِ نبوی میں اذان دو بار اور اقامت ایک بار تھی۔ البتہ مؤذن قد قامت الصلاۃ، قد قامت الصلاۃ (دو مرتبہ) کہا کرتا تھا (مشکوۃ حدیث ۶۴۳ باب الأذان) اور احناف کے نزدیک اس استثناء کا یہ مطلب ہے کہ اقامت میں مماثل کلمات مؤذن ایک سانس میں کہے گا، مگر قد قامت الصلاۃ، قد قامت الصلاۃ کو الگ الگ سانوں میں کہے گا کیونکہ یہی کلمات مقصود ہیں۔

[۲۸] باب ماجاء في إفراد الإقامة

[۱۹۰-] حدثنا قُتَيبَةُ، نا عبدُ الوَهّابِ الثَّقَفِيُّ، ويَزِيدُ بنُ زُرَيْعٍ، عن خَالِدِ الحَذَّاءِ، عن أبي قِلابَةَ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: أُمِرَ بِلالٌ أنْ يَشْفَعَ الأذانَ وَيُوْتِرَ الإقَامَةَ.

وفي الباب: عن ابنِ عُمَرَ، قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهو قولُ بعضِ أهلِ العِلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ، وبه يَقولُ مالكٌ، والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: واضح ہے۔

بابُ مَاجَاءَ أنَّ الإقَامَةَ مَثْنَى مَثْنَى

اقامت کے کلمات دو دو مرتبہ کہنے کا بیان

یہ باب عراقی مکتب فکر والوں کے لئے ہے۔

حدیث: حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ کی اذان میں دو دو کلمات تھے۔ اذان میں بھی اور اقامت میں بھی۔

تشریح: اس حدیث کی سند میں جو پہلے ابن ابی لیلیٰ ہیں، ان سے مراد ابن ابی لیلیٰ صغیر ہیں جن کا نام محمد ہے، یہ کوفہ کے قاضی تھے، فقہاء عراق میں ان کا شمار مجتہدین میں ہوتا ہے، ہدایہ میں ان کے اقوال ہیں، مگر حدیث شریف میں حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف ہیں، اور دوسرے ابن ابی لیلیٰ: ابن ابی لیلیٰ کبیر ہیں جن کا نام عبدالرحمٰن ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں ـــــ اس حدیث کو صاحب اذان عبداللہ بن زید سے یہی ابن ابی لیلیٰ کبیر روایت کرتے ہیں، امام ترمذی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ ان کا عبداللہ بن زید سے سماع نہیں۔ مگر امام ترمذی کی یہ رائے قابل غور ہے، کیونکہ ابن ابی لیلیٰ کی ولادت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ہوئی ہے جبکہ ان کی خلافت کے چھ سال باقی تھے (تہذیب ۶: ۲۶۰) اور عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کا انتقال سن ۳۲ ہجری میں ہوا ہے (تہذیب ۵: ۲۲۴) یعنی حضرت عبداللہ کے انتقال کے وقت ان کی عمر دس سال سے متجاوز تھی، اور یہ عمر سماع حدیث اور تحمل حدیث کے لئے کافی ہے۔ اور اگر بالفرض سماع تسلیم نہ کیا جائے تو بھی یہ حدیث قابل استدلال ہے کیونکہ خود ابن ابی لیلیٰ کبیر کہتے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث متعدد صحابہ نے بیان کی ہے اور صحابہ کی جہالت مضر نہیں، کیونکہ الصحابةُ كلُّهم عُدُوْلٌ طے شدہ ضابطہ ہے یعنی سارے صحابہ روایت حدیث میں قابل اعتماد ہیں۔ علاوہ ازیں

احناف کی اصل دلیل حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ نے ان کو اقامت کے سترہ کلمات سکھائے۔ سترہ کا عدد خاص ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں۔

نوٹ: ہمارے نسخوں میں عبارت گڑبڑ ہے۔ محدث احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے اپنے حاشیہ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ہم نے اس حاشیہ اور مصری نسخہ کے موافق عبارت لکھی ہے۔

[۲۹] باب ماجاء أن الإقامة مثنى مثنى

[۱۹۱-] حدثنا أبوسَعيدِ الأشجُّ، نا عُقْبَةُ بنُ خالِدٍ، عن ابنِ أبِی لَيْلَی، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبی لَيْلَی، عن عبدِ اللهِ بنِ زيدٍ قال: كَانَ أَذَانُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم شَفْعًا شَفْعًا: في الأَذَانِ وَالإِقَامَةِ.

قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللهِ بنِ زَيْدٍ رَوَاهُ وَكِيعٌ عن الأَعْمَشِ، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ عن عَبدِ الرحمنِ بنِ أبی لَيْلَی قَالَ: حَدَّثَنَا أَصْحَابُ محمدٍ صلى الله عليه وسلم: أَنَّ عبدَ اللهِ بنَ زَيْدٍ رَأَى الأَذَانَ فِي المَنَامِ.

وقال شُعْبَةُ عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ عن عَبدِ الرحمنِ بنِ أبی لَيْلَی: أَنَّ عبدَ اللهِ بنَ زَيْدٍ رَأَى الأَذَانَ فِيْ الْمَنَامِ؛ وهٰذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيْثِ ابنِ أبی لَيْلَی؛ وعبدُ الرحمنِ بنُ أبی لَيلَی لَمْ يَسْمَعْ مِنْ عَبدِ اللهِ بنِ زَيْدٍ.

قال بعضُ أهلِ العلمِ الأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى، والإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى، وبه يَقولُ سُفيانُ الثوريُّ وابنُ المباركِ وأهلُ الكوفة.

ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: عبداللہ بن زید کی حدیث کو وکیع نے سلیمان اعمش سے روایت کیا ہے، وہ عمرو بن مُرۃ سے روایت کرتے ہیں، وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے، وہ کہتے ہیں: ہم سے صحابۂ کرام نے بیان کیا کہ عبداللہ بن زید نے خواب میں اذان دیکھی (اعمش رحمہ اللہ ابن ابی لیلیٰ صغیر کے متابع ہیں، پس ان کے ضعف کی تلافی ہوگئی اور اعمش کی سند میں ابن ابی لیلیٰ کبیر حضرت عبداللہ بن زید سے روایت نہیں کرتے، بلکہ متعدد صحابہ سے روایت کرتے ہیں، پس پہلی سند پر جو انقطاع کا اعتراض تھا وہ بھی ختم ہوگیا)

اور شعبہ رحمہ اللہ عمرو بن مُرۃ سے، وہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید نے خواب میں اذان دیکھی۔ اور یہ سند ابن ابی لیلیٰ صغیر کی سند سے اصح ہے۔ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے عبداللہ بن زید سے نہیں سنا (پس ابن ابی لیلیٰ صغیر کا عن عبد اللہ بن زید کہنا صحیح نہیں، کیونکہ صیغۂ عن اتصال پر دلالت کرتا ہے اور

شعبہ کی سند میں أنٗ ہے جو واقعہ بیان کرنے کے لئے ہے، اس میں سماع ضروری نہیں)

بابُ ماجاء فی التَّرسُّلِ فی الأذانِ

ٹھہر ٹھہر کر اذان کہنے کا بیان

اذان میں ترسُّل یعنی کلمات کو دراز کرنا اور ہر کلمہ کے بعد ٹھہرنا مسنون ہے۔ اور اقامت میں حَدر یعنی ہر کلمہ جلدی کہنا اور اس پر سانس نہ توڑنا سنت ہے، پھر اذان کے جن حروف پر کوئی مد نہیں ان کو کھینچنا لحن جلی ہے، مثلاً اللہ اکبر کے ہمزہ کو کھینچ کر آللہ اکبر کہنا یا با کو کھینچ کر اکبار کہنا حرام ہے۔ ہاں اذان کے جن کلمات میں مد اصلی ہے جیسے اللہ یا جہاں مد منفصل ہے جیسے لا إلٰہ یا جہاں مد عارض وقفی ہے، جیسے إلا اللہ، ان کلمات کو اذان میں کھینچنا نہ صرف جائز ہے بلکہ مطلوب و مستحسن ہے، مگر مد و جزر اور راگ پیدا کرنا مکروہ ہے (تفصیل کے لئے مفتی محمد امین صاحب پالن پوری کی کتاب آدابِ اذان و اقامت دیکھیں)

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: "اے بلال! جب آپ اذان دیں تو اپنی اذان میں ترسل کریں یعنی کلمات کو لمبا کر کے اور ہر کلمہ کو ٹھہر ٹھہر کر ادا کریں، اور جب آپ اقامت کہیں تو کلمات کو جلدی جلدی کہیں۔ یعنی ہر کلمہ پر سانس نہ توڑیں۔ اور اذان و اقامت کے درمیان اتنا فاصلہ رکھیں کہ کھانے والا کھانے سے، پینے والا پینے سے، اور جو قضائے حاجت کے لئے گیا ہے وہ حاجت سے فارغ ہو جائے۔ (اور آپؐ نے مقتدیوں سے فرمایا:) اور جب تک مجھے (کمرہ سے نکلتے ہوئے) نہ دیکھو اس وقت تک کھڑے نہ ہو"

تشریح: اس حدیث میں اذان و اقامت کے علاوہ دو مسئلے اور بھی ہیں:

پہلا مسئلہ: اذان و اقامت کے درمیان اتنا فاصلہ رکھنا چاہئے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے کھانا کھا رہا ہے یا استنجے کے لئے گیا ہوا ہے تو وہ فارغ ہو کر اور طہارت حاصل کر کے بآسانی مسجد میں آسکے۔

یہاں دو باتیں یاد رکھنی چاہئیں:

پہلی بات: ہمارے دیار میں جو اذان و اقامت کے درمیان آدھ گھنٹہ کا فاصلہ رکھا جاتا ہے وہ صحیح نہیں۔ اس سے اذان بے معنی ہو جاتی ہے، کوئی اذان سن کر نماز کی تیاری نہیں کرتا۔ اذان و اقامت کے درمیان اتنا ہی فاصلہ ہونا چاہئے کہ جو شخص اذان شروع ہونے سے پہلے کھانا کھا رہا ہے یا استنجاء کے لئے گیا ہوا ہے، وہ ضرورت پوری کر کے مسجد میں آجائے۔ اس کے لئے دس پندرہ منٹ کافی ہیں۔

دوسری بات: اسی طرح ہمارے دیار میں جو طریقہ ہے کہ مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان مطلق فاصل نہیں رکھا جاتا یہ بھی صحیح نہیں، کچھ فصل رہنا چاہئے۔ یہ کیوں فرض کر لیا جاتا ہے کہ ہر شخص پہلے سے مسجد میں موجود ہے۔

حدیث میں بھی کوئی تخصیص نہیں، تمام نمازوں کے لئے حکم عام ہے اس لئے مغرب میں بھی کچھ فاصلہ رکھنا چاہئے۔

دوسرا مسئلہ: اگر امام مسجد میں موجود ہو تو لوگ اقامت کے ساتھ ہی کھڑے ہو سکتے ہیں، کیونکہ اقامت کے معنی ہیں: کھڑا کرنا۔ پس جب کھڑا کرنا پایا گیا تو کھڑے ہونے کی گنجائش ہے، البتہ اگر کوئی بیٹھا رہے تو حی علی الصلاۃ پر ضرور کھڑا ہو جائے ورنہ اللہ کے داعی کی مخالفت لازم آئے گی۔ علامہ احمد طحطاوی رحمہ اللہ نے فقہ کی عبارت یقوم الناس عند حی علی الصلاۃ کا یہی مطلب لکھا ہے (حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار ۱: ۲۱۵)

اور بریلوی جو فقہ کی مذکورہ عبارت کا مطلب لیتے ہیں کہ لوگوں کو حی علی الصلاۃ پر ہی کھڑا ہونا چاہئے، اس سے پہلے کھڑا ہونا جائز نہیں: یہ قطعاً غلط فہمی ہے۔ جب اقامہ (کھڑا کرنا) پایا گیا تو اب کھڑا ہونا کیوں جائز نہیں؟

اور اگر امام مسجد سے ملحق کمرہ میں ہو تو جب تک امام کمرہ سے نہ نکلے لوگ کھڑے نہ ہوں۔ کیونکہ اقامت سے امام کا نکلنا متخلف ہو سکتا ہے۔ نبی ﷺ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو یہی نصیحت فرمائی ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے تکبیر شروع کرنے پر آپ حضرات کھڑے نہ ہوں بلکہ جب مجھے حجرہ سے نکلتا دیکھیں تب کھڑے ہوں، کیونکہ اس کا امکان ہے کہ نبی ﷺ گھر میں کسی کام میں مشغول ہوں یا آپؐ کی نیت بندھی ہوئی ہو۔ پس لوگوں کو کھڑے کھڑے نماز کا انتظار کرنا پڑے گا جو مکروہ ہے۔

فائدہ (۱): اگر اقامت سے امام کا نکلنا متخلف ہو جائے تو مؤذن کو بھی بیٹھ جانا چاہئے، پھر اگر امام فوراً نکل آئے تو تکبیر کا اعادہ ضروری نہیں، اور امام کو نکلنے میں تاخیر ہو تو تکبیر دوبارہ کہنی چاہئے۔ اور تھوڑے اور زیادہ وقفہ کا فیصلہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے یعنی لوگ خود ہی اس کا فیصلہ کریں۔

فائدہ (۲): اسی طرح یہ جو طریقہ چل پڑا ہے کہ لوگ پہلے کھڑے ہو جاتے ہیں اور امام صاحب بھی مصلّی پر پہنچ جاتے ہیں پھر تکبیر شروع ہوتی ہے یہ بھی غلط طریقہ چل پڑا ہے۔ جب تک إقامة (کھڑا کرنا) نہ پایا جائے کھڑے ہونے کے کیا معنی؟ اور کھڑے کھڑے اقامت کا انتظار کرنا مکروہ ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی صراحت ہے۔ پس لوگوں کو چاہئے کہ وہ گھڑی میں وقت ہونے پر کھڑے نہ ہوں، نہ امام صاحب نہ مقتدی۔ بلکہ پہلے اقامہ (تکبیر) شروع کی جائے پھر لوگ کھڑے ہوں۔

[۳۰] باب ماجاء فی الترسُّل فی الأذان

[۱۹۲-] حدثنا أحمدُ بنُ الحَسَنِ، نا المُعَلَّی بنُ أَسَدٍ، نا عبدُ المُنعِمِ — وهو صاحِبُ السِّقَاءِ — نا یحییَ بنُ مُسْلِمٍ، عن الحَسَنِ وعَطَاءٍ، عن جابرٍ أنَّ رسولَ اللہ علیه وسلم قال لِبِلَالٍ: "یا بلالُ! إذا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ فی أذانِكَ، وإذا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ، واجْعَلْ بَیْنَ أذانِكَ وإقامَتِكَ قَدْرَ مَا یَفْرُغُ الآكِلُ مِن

أَكْلِهِ، والشَّارِبُ مِن شُرْبِهِ، وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهِ، ولَا تَقُوْمُوْا حَتَّى تَرَوْنِيْ"
حدثنا عبدُ بنُ حُمَيدٍ، نا يُونُسُ بنُ مُحَمَّدٍ، عن عبدِ المُنعِمِ نَحوَهُ. قال أبو عيسى: حديثُ جابرٍ هذا حديثٌ لا نَعرِفُهُ إِلاَّ مِن هٰذَا الوَجْهِ: مِن حَدِيثِ عَبدِ المُنعِمِ، وهُوَ إِسْنَادٌ مَجْهُوْلٌ.

وضاحت: اس حدیث کو معلّٰی بن اسد کے علاوہ یونس بن محمد بھی عبدالمنعم سے روایت کرتے ہیں۔ مگر عبدالمنعم سے اوپر وہی سند ہے جو پہلے گذری۔ اور عبدالمنعم کا لقب صاحب السقاء ہے، وہ حاجیوں کو فی سبیل اللہ زمزم پلایا کرتے تھے مگر حدیث میں ان کی تضعیف کی گئی ہے، اور ان کے استاذ یحیٰی بن مسلم اگرچہ بڑے بزرگ تھے ان کا لقب بکّاء (بہت رونے والا) تھا مگر وہ حدیث میں عبدالمنعم سے بھی زیادہ ضعیف ہیں؛ اس وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس اسناد کو مجہول کہا ہے۔ یہ امام ترمذی کی خاص اصطلاح ہے اور آپ یہ اصطلاح بہت کم استعمال کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ یہ پوری سند نہایت ضعیف ہے۔ اور اس حدیث کی یہی ایک سند ہے، اس کی دوسری کوئی سند امام ترمذی کے علم میں نہیں ہے

بابُ مَاجَاءَ فِي إِدْخَالِ الْأُصْبُعِ الْأُذُنَ عِنْدَ الْأَذَانِ

اذان دیتے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کا بیان

اذان دیتے وقت کانوں کے سوراخوں کو شہادت کی انگلیوں سے بند کرنا مستحب ہے، کیونکہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے جو مطلوب ومقصود ہے ——— اور کان بند کرنے سے آواز اس لئے بلند ہوتی ہے کہ ہوا تین جگہ سے نکلتی ہے: منہ، ناک اور کان سے۔ البتہ منہ اور ناک میں سے ایک وقت میں ایک ہی جگہ سے نکلتی ہے۔ پس جب کلماتِ اذان کہتے وقت منہ کھل رہا ہے اور اس سے سانس نکل رہا ہے تو ناک خود بخود بند ہو جائے گی، اس سے ہوا نہیں نکلے گی۔ البتہ کانوں سے نکلے گی، پس جب کان کے سوراخ انگلیوں سے بند کر دیئے تو ہوا منہ سے زور سے نکلے گی اور آواز بلند ہوگی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ بہرہ آدمی اونچا بولتا ہے، جب وہ خود اپنی آواز سنتا ہے تب اس کو تسلی ہوتی ہے۔ اسی طرح جب مؤذن بہ تکلف بہرہ بنے گا تو وہ زور سے بولنے پر مجبور ہوگا۔

حدیث: نبی ﷺ نے حج سے فارغ ہو کر مکہ واپسی کے وقت بطحاء نامی میدان میں پڑاؤ کیا تھا، اس موقع پر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حضرت ابو جحیفہؓ نے اذان کہتے ہوئے سنا۔ وہ اس موقع کی منظر کشی کرتے ہیں، فرماتے ہیں: میں نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ اذان دے رہے ہیں اور گھوم رہے ہیں، یعنی اپنا منہ دائیں بائیں گھما رہے ہیں (گھوم رہے ہیں اس جملہ سے غلط فہمی پیدا ہوسکتی تھی اس لئے عطف تفسیری لائے کہ گھومنے سے مراد

حیعلتین میں چہرہ دائیں بائیں گھوماتا ہے) درانحالیکہ ان کی انگلیاں ان کے کانوں میں تھیں (یہی جزء باب میں مقصود ہے) اور نبی ﷺ اپنے خیمہ میں تشریف فرماتھے اور وہ خیمہ سرخ تھا۔ سفیان ثوری رحمہ اللہ کہتے: مجھے ایسا خیال ہے کہ استاذ نے من أدمٍ بھی کہا تھا، یعنی وہ خیمہ سرخ چمڑے کا تھا (اذان دے کر حضرت بلال رضی اللہ عنہ خیمہ میں چلے گئے) تھوڑی دیر کے بعد وہ بلّم ہاتھ میں لئے ہوئے نکلے درانحالیکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے آگے چل رہے تھے۔ انھوں نے وہ بلّم بطحاء نامی میدان میں ایک جگہ گاڑا، پھر آپؐ نے اس بلّم کو سترہ بناکر نماز پڑھائی، اور آپؐ کے سامنے سے کتے اور گدھے گذر رہے تھے (مگر آپؐ نے ان کی پرواہ نہ کی) اور اس موقع پر آپؐ سرخ رنگ کا جوڑا زیب تن فرمائے ہوئے تھے۔ گویا میں اب بھی آپؐ کی پنڈلیوں کی چمک دیکھ رہا ہوں (معلوم ہوا کہ آپؐ نے ازار نصف پنڈلی تک باندھ رکھی تھی) —— سفیان ثوری رحمہ اللہ کہتے ہیں: نبی ﷺ نے جو سرخ جوڑا زیب تن فرمایا تھا وہ حِبَرِی کپڑا تھا یعنی اس کی زمین سفید تھی اور اس میں سرخ دھاریاں تھیں اور قریب قریب تھیں اس لئے وہ لال کپڑا محسوس ہوتا تھا مگر حقیقت میں وہ لال نہیں تھا، کیونکہ نبی ﷺ نے احمر قانی یعنی پیور لال کپڑا استعمال کرنے سے منع کیا ہے۔

فائدہ: اگر راہ بری یا انتظام کرنا مقصود ہو تو خادم کے لئے آگے چلنا بہتر ہے، اور باقی لوگوں کو دائیں بائیں چلنا چاہئے۔ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے کوئی نہیں چلتا تھا۔ ہمارے طلبہ جو اساتذہ کے پیچھے چلتے ہیں یہ صحیح طریقہ نہیں۔ لفظ شاگرد نے یہ غلط راہ ڈالی ہے۔ عرب میں استاذ کو اور شاگرد کو دونوں کو صاحب (ساتھی) کہتے ہیں اس لئے طلبہ استاذ کے ساتھ دائیں بائیں چلتے تھے۔ بعد میں استاذ اور شاگرد کے الفاظ وجود میں آئے۔ شاگرد کی اصل شاہ گرد ہے یعنی بادشاہ کے پاؤں کی خاک۔ جب طالب علم خاک بن گیا تو اب وہ ساتھ کیسے چلے؟ وہ خود بخود پیچھے چلنے لگا۔ اور افادہ اور استفادہ کا سلسلہ بند ہو گیا۔ اگر طالب علم ساتھ چلے گا تو گفتگو جاری رہے گی۔ گویا مدرسہ چل رہا ہے، اور پیچھے چلے گا تو کوئی نہیں بولے گا، صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نبی ﷺ کے ساتھ ساتھ دائیں بائیں چلتے تھے، آپ کی ایڑی کوئی نہیں روندتا تھا۔ پس ہمیں بھی صحابہ کے اسوہ پر عمل کرنا چاہئے۔

[۳۱] باب ماجاء فی إدخال الْأُصْبُعِ الْأُذُنَ عند الأذان

[۱۹۳-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَیْلَانَ، نا عبدُ الرَّزَّاقِ، ناسُفیانُ الثَّوْرِیُّ، عن عَوْنِ بنِ أبی جُحَیْفَةَ، عن أبیه، قال: رَأَیْتُ بلالاً یُؤَذِّنُ ویَدُوْرُ، ویُتْبِعُ فَاهُ هٰهُنَا وهٰهُنَا، وأُصْبُعَاهُ فی أُذُنَیْهِ، ورَسولُ اللّٰهِ صلی اللّٰه علیه وسلم فی قُبَّةٍ لَهُ حَمْرَاءَ، أُرَاهُ قَالَ: مِن أَدَمٍ، فَخَرَجَ بِلَالٌ بَیْنَ یَدَیْهِ بِالعَنَزَةِ، فَرَكَزَهَا بِالْبَطْحَاءِ، فَصَلّٰی إِلَیْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللّٰه علیه وسلم، یَمُرُّ بَیْنَ یَدَیْهِ الكَلْبُ والحِمَارُ، وَعَلَیْهِ حُلَّةٌ حَمْرَاءُ، كَأَنِّیْ أَنْظُرُ إِلَی بَرِیْقِ سَاقَیْهِ، قال سُفیانُ: نُرَاهُ حِبَرَةً.

قال أبو عيسى حديثُ أبي جُحَيْفَةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وعَلَيْهِ العَمَلُ عِند أهْلِ العِلْمِ: يَسْتَحِبُّوْنَ أَن يُدْخِلَ المُؤَذِّنُ أُصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ فِي الأَذَانِ.

وقال بعضُ أهلِ العلمِ: وَفِي الإقَامَةِ أيْضًا يُدْخِلُ أُصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ، وهُوَ قَوْلُ الأَوْزَاعِيِّ.

وأبو جُحَيْفَةَ: اسْمُهُ وَهْبُ السُّوَائِيُّ.

تشریح: اگر مسجد بہت بڑی ہو جیسے دھلی کی جامع مسجد، اور آواز دور تک پہنچانا مقصود ہو تو اقامت میں بھی کانوں کے سوراخ بند کرنے چاہئیں۔ بعض علماء کے قول کا یہی محمل ہے۔ باقی ترجمہ واضح ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي التَّثْوِيْبِ فِي الفَجْرِ

فجر کی اذان میں تثویب (الصلاۃ خیر من النوم بڑھانے کا) حکم

تثویب: باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کا مادہ: ث، و، ب ہے۔ اس مادہ کے معنی ہیں: لوٹنا۔ کپڑے کو ثوب اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ بار بار بدن پر لوٹتا ہے اور ثواب کو ثواب اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ عمل کے عوض میں بندے کی طرف لوٹتا ہے۔ پس تثویب کے معنی ہیں: اعلان کے بعد اعلان ——— اور اس کی دو شکلیں ہیں:

پہلی شکل: فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلاۃ خیر من النوم، دو مرتبہ کہنا، یہ تثویب بالاتفاق سنت ہے ——— یہ کلمات شروع میں اذان فجر میں نہیں تھے، ان کی مشروعیت اس طرح ہوئی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نبی ﷺ کو صبح کی نماز کی اطلاع دینے کے لئے گئے، آپؐ سو رہے تھے۔ حضرت بلالؓ نے دو دفعہ کہا: الصلاۃُ خیر من النوم یارسول اللہ! آپؐ کی آنکھ کھل گئی۔ اور آپؐ نے فرمایا: ما أَحْسَنَ هذا یا بلالُ اجْعَلْهُ في أذانك بلال! یہ کیسے اچھے کلمات ہیں، ان کو آپ اپنی اذان میں شامل کر لیں، چنانچہ اس واقعہ کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ یہ کلمات اذان میں کہنے لگے۔ (کنز العمال ۸: ۳۵۶)

مسئلہ: پوری امت کا اتفاق ہے کہ فجر کی اذان کے علاوہ کسی اور اذان میں ان کلمات کا اضافہ نہیں کیا جائے گا۔ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا ہے کہ فجر کی نماز کے علاوہ کسی بھی نماز میں تثویب نہ کیا کرو (رواہ الترمذی وابن ماجہ، مشکوۃ حدیث ۶۴۶ باب الأذان)

دوسری شکل: اذان کے بعد نماز سے پانچ دس منٹ پہلے مؤذن حی علی الصلاۃ کہہ کر یا الصلاۃُ الصلاۃُ پکار کر یا مقامی زبان میں لوگوں کو نماز کے لئے بلائے۔ یہ تثویب مُستحدَث (نو پید) ہے۔ قرون مشہود لہا بالخیر میں یہ تثویب نہیں تھی، اور صحابہ نے اس پر نکیر فرمائی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ایک مسجد میں نماز کے لئے تشریف لے

گئے، جب نماز کا وقت قریب آیا تو مؤذن نے تثویب کی۔ ابن عمرؓ نے اپنے شاگردوں سے کہا: ''ہمیں اس بدعتی کی مسجد سے لے چلو'' چنانچہ مسجد سے نکل گئے اور آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی (یہ واقعہ اسی باب میں آرہا ہے)

فائدہ: ہماری فقہ کی کتابوں میں یہ جزئیہ ہے کہ چونکہ اب لوگوں میں سستی پیدا ہوگئی ہے اس لئے تمام نمازوں میں تثویب کرنی چاہئے (درمختار وشامی ۵۶:۲ باب الأذان، مطبع زکریا) ہمارے اکابر نے اس جزئیہ پر فتوی نہیں دیا۔ ہمارے یہاں نماز فجر میں بھی تثویب کا رواج نہیں، کیونکہ تثویب خود سستی پیدا کرتی ہے۔ جب ایک مرتبہ تثویب شروع کردی جائے گی تو آہستہ آہستہ لوگ دوسری تثویب کے محتاج ہوجائیں گے اور یہ سلسلہ دراز سے دراز ہوتا رہے گا۔ اس لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ اذان کے بعد بقدر ضرورت فصل رکھ کر نماز شروع کردی جائے تا کہ لوگ اذان سن کر فوراً نماز کی تیاری میں مشغول ہوجائیں اور دوبارہ اعلان کی ضرورت نہ رہے۔

[۳۲] باب ماجاء فی التثویب فی الفجر

[۱۹۴-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِیعٍ، نا أبو أحمدَ الزُّبَیْرِیُّ، نا أبو إسرائِیْلَ، عن الحَکَمِ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبی لَیلَی، عن بلالٍ، قال: قال رسولُ اللهِ صلی الله علیه وسلم: '' لَاتُثَوِّبَنَّ فی شَیْئٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إلَّا فی صَلاةِ الفَجْرِ''

وفی الباب: عن أبی مَحذُوْرَةَ.

قال أبو عیسی: حدیثُ بلالٍ لانَعرِفُهُ إلَّا مِنْ حدیثِ أبی إسْرَائِیْلَ المُلَائِیِّ؛ وأبو إسرائیلَ لَمْ یَسْمَعْ هٰذا الحَدِیْثَ مِنَ الْحَکَمِ بنِ عُتَیْبَةَ، قَالَ: إنَّما رَوَاهُ عَنِ الْحَسَنِ بنِ عُمَارَةَ، عن الحَکَمِ بنِ عُتَیْبَةَ.

وأبو إسرائیلَ: اسْمُهُ إسمَاعیلُ بنُ أبی إسحاقَ، ولَیْسَ بِذٰلِكَ القَوِیِّ عِندَ أهلِ الحدیثِ.

وقَدِ اخْتَلَفَ أهلُ العِلْمِ فی تَفْسِیْرِ التثویب: فَقَالَ بَعْضُهُمْ: التَّثْوِیْبُ أن یَقُوْلَ فِی أذَانِ الفَجْرِ: الصَّلَاةُ خَیْرٌ مِنَ النَّوْمِ، وهُو قَوْلُ ابنِ المباركِ وأحمدَ.

وقال إسحاقُ فِی التَّثْوِیْبِ غَیْرَ هٰذَا، قال: هُو شَیْئٌ أحْدَثَهُ النَّاسُ بَعدَ النبیِّ صلی الله علیه وسلم: إذَا أذَّنَ المُؤَذِّنُ فَاسْتَبْطَأَ القَوْمَ، قَالَ بَیْنَ الأذَانِ وَالإقَامَةِ: قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ، حَیَّ عَلَی الفَلَاحِ.

وهٰذا الَّذِیْ قَالَ إسحاقُ هُوَ التَّثْوِیْبُ الَّذِیْ کَرِهه أهْلُ العِلْمِ، والَّذِیْ أحْدَثُوْهُ بَعْدَ النبیِّ صلی الله علیه وسلم. وَالَّذِیْ فَسَّرَ ابنُ المبارکِ وأحمدُ: أنَّ التَّثْوِیْبَ أنْ یَقُوْلَ المُؤَذِّنُ فی صَلَاةِ الفَجْرِ: الصَّلَاةُ خَیْرٌ مِنَ النَّوْمِ، فَهُوَ قَوْلٌ صَحِیْحٌ، وَیُقَالُ لَهُ التَّثْوِیْبُ أیْضًا، وهُوَ الَّذِیْ اخْتَارَهُ أهلُ العلمِ وَرَأَوْهُ.

وَرُوِيَ عن عبدِ اللهِ بنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُوْلُ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ.
وَرُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ عَبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ مَسْجِدًا وَقَدْ أُذِّنَ فِيْهِ، وَنَحْنُ نُرِيْدُ أَنْ نُصَلِّيَ فِيْهِ، فَثَوَّبَ الْمُؤَذِّنُ، فَخَرَجَ عبدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ مِنَ الْمَسجِدِ وقَالَ: اخْرُجْ بِنَا مِنْ عِنْدَ هٰذَا الْمُبْتَدِعِ، وَلَمْ يُصَلِّ فِيْهِ. وإِنَّمَا كَرِهَ عَبدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ التَّثْوِيْبَ الَّذِيْ أَحْدَثَهُ النَّاسُ بَعْدُ.

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا: ''فجر کی نماز کے علاوہ کسی اور نماز میں ہرگز تثویب نہ کیا کرو'' یعنی الصلاۃ خیر من النوم نہ بڑھایا کرو ـــــ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ہم حضرت بلالؓ کی اس حدیث کو ابواسرائیل ملائی کی سند ہی سے جانتے ہیں۔ اور ابواسرائیل نے یہ حدیث حکم بن عتیبہ سے نہیں سنی (یعنی سند میں انقطاع ہے) امام ترمذیؒ نے فرمایا: ابواسرائیل نے یہ حدیث حسن بن عمارہ ہی سے روایت کی ہے، وہ حکم بن عتیبہ سے روایت کرتے ہیں (اور یہ راوی ضعیف ہے) اور ابواسرائیل کا نام اسماعیل بن ابی اسحاق ہے، اور وہ (بھی) محدثین کے نزدیک بہت مضبوط راوی نہیں۔

اور علماء نے تثویب کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے یعنی مذکورہ حدیث میں جس تثویب کا ذکر ہے اس سے کیا مراد ہے؟ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ وہ تثویب یہ ہے کہ فجر کی اذان میں الصلاۃ خیر من النوم کہے یعنی فجر کے علاوہ اذانوں میں یہ کلمات بڑھانے کی ممانعت ہے۔ اور وہ عبداللہ بن المبارک اور امام احمد رحمہما اللہ کا قول ہے (اور حدیث کی تفسیر میں یہی قول صحیح ہے) اور امام اسحاقؒ نے تثویب کی تفسیر میں اس کے علاوہ بات کہی ہے۔ فرمایا: وہ (تثویب) ایک نئی چیز ہے جس کو لوگوں نے نبی ﷺ کے بعد پیدا کیا ہے: جب مؤذن اذان دیتا ہے پھر وہ لوگوں کو سست پاتا ہے تو وہ اذان واقامت کے درمیان کہتا ہے: قد قامت الصلاۃ، حَیَّ علی الفلاح (امام ترمذی فرماتے ہیں:) اور یہ تفسیر جو اسحاق رحمہ اللہ نے فرمائی ہے وہ وہ تثویب ہے جس کو علماء نے مکروہ کہا ہے، اور اسی کو لوگوں نے نبی ﷺ کے بعد نیا پیدا کیا ہے۔ اور وہ تفسیر جو ابن المبارک اور احمد رحمہما اللہ نے فرمائی ہے کہ تثویب یہ ہے کہ مؤذن فجر کی اذان میں الصلاۃ خیر من النوم کہے پس وہ صحیح قول ہے یعنی وہ تثویب مسنون ہے اور اس کو بھی تثویب کہا جاتا ہے (کیونکہ وہ حی علی الصلاۃ کہنے کے بعد دوسری مرتبہ نماز کا اعلان ہے) اور یہی وہ تثویب ہے جس کو علماء نے اختیار کیا ہے اور وہ اس کو مسنون سمجھتے ہیں۔

اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ فجر کی نماز (اذان میں) الصلاۃ خیر من النوم کہا کرتے تھے (معلوم ہوا کہ یہ تثویب بدعت نہیں ہے)

اور مجاہد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ میں عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ ایک ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان ہو چکی تھی (یہ واقعہ حضرت ابن عمرؓ کے نابینا ہو جانے کے بعد کا ہے) اور ہم اس مسجد میں نماز کے ارادے سے گئے تھے، پس

مؤذن نے تثویب (دوبارہ اعلان) کیا تو ابن عمرؓ مسجد سے نکل گئے اور فرمایا: ''ہمیں اس بدعتی کی مسجد سے لے چلو'' اور آپؓ نے اس میں نماز نہ پڑھی۔ حضرت ابن عمرؓ نے اسی تثویب کو ناپسند کیا ہے جس کو لوگوں نے نبی ﷺ کے بعد نیا پیدا کیا ہے۔

بابُ مَاجاءَ أنَّ مَن أَذَّنَ فهُوَ يُقِيْمُ

جس نے اذان کہی ہے وہی اقامت کہے

حدیث: حضرت زیاد بن حارث صدائی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ فجر کی نماز کے وقت نبی ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ اذان کہوں، میں نے اذان دی (حضور ﷺ کے مؤذن حضرت بلالؓ اس وقت موجود نہیں تھے) پھر جب جماعت کا وقت آیا تو حضرت بلال نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا۔ آپؐ نے فرمایا: ''بیشک قبیلۂ صداء کے آدمی نے اذان کہی ہے اور جو اذان کہے وہی اقامت کہے'' —— (اخ کی نسبت جب قبیلہ کی طرف ہوتی ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں: قبیلہ کا آدمی)

تشریح: اقامت کہنے کا حق اسی کا ہے جس نے اذان کہی ہے، کسی اور شخص کے اقامت کہنے پر اگر مؤذن ناراض ہوتا ہو تو دوسرے شخص کا اقامت کہنا مکروہ ہے، البتہ اگر مؤذن غیر حاضر ہو یا اس کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت ہو تو دوسرا شخص اقامت کہہ سکتا ہے۔

[۳۳] باب ماجاء أن من أذَّنَ فهو يقيم

[۱۹۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، ويَعْلَى، عن عبدِ الرحمنِ بنِ زِيَادِ بنِ أَنْعُمٍ، عن زِيَادِ بنِ نُعَيْمٍ الحَضْرَمِيِّ، عن زِيَادِ بنِ الحَارِثِ الصُّدَائِيِّ، قال: أَمَرَنِيْ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ أُؤَذِّنَ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ، فَأَذَّنْتُ، فَأَرَادَ بِلالٌ أن يُقِيمَ، فقال رسولُ اللهِ صلى الله عليهوسلم: " إِنَّ أَخاصُدَاءٍ قَدْ أَذَّنَ، ومَن أَذَّنَ فهُوَ يُقِيمُ "

وفي الباب: عن ابنِ عُمَرَ.

قال أبو عيسى: حديثُ زِيَادٍ إِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِن حَدِيثِ الإِفْرِيْقِيِّ، والإفْرِيْقِيُّ هُوَ ضَعِيفٌ عند أهلِ الحديثِ، ضَعَّفَهُ يَحيىَ بنُ سَعيدِ القَطَّانُ وَغَيْرُهُ؛ قال أحمدُ: لاَ أَكْتُبُ حَديثَ الإِفْرِيْقِيِّ.

قال: ورَأَيْتُ مُحمدَ بنَ إسماعيلَ يُقَوِّيْ أَمْرَهُ، وَيَقُوْلُ: هُوَ مُقَارِبُ الحَدِيْثِ.

والعَمَلُ عَلَى هٰذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ العلمِ: مَنْ أَذَّنَ فهُوَ يُقِيْمُ.

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حدیثِ زیاد کو تنہا افریقی نے روایت کیا ہے اور وہ محدثین کے نزدیک ضعیف راوی ہے، یحیٰ قطان وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے: میں (مسند احمد میں) اس راوی کی حدیث نہیں لکھتا۔ البتہ امام بخاری رحمہ اللہ اس کے معاملہ کو قوی کرتے تھے اور فرماتے تھے: وہ مقارب الحدیث ہے۔ یعنی وہ اپنی حدیثوں کو صحیح حدیثوں سے قریب کرنے والا ہے یعنی وہ اعلیٰ درجہ کا راوی تو نہیں ہے مگر غنیمت ہے۔

ملحوظہ: محدث احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے اس راوی پر مفصل بحث کی ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اچھا راوی ہے، اور جن لوگوں نے ان پر جرح کی ہے وہ جرح غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جس کی تفصیل پہلے **باب ماجاء فی الوضوء لکل صلاۃ** میں گذر چکی ہے۔

بابُ مَاجاءَ في كَرَاهِيَةِ الأَذانِ بِغَيْرِ وُضُوْءٍ

بغیر وضوء اذان کہنا مکروہ ہے

بغیر وضوء اذان واقامت کہنا کیسا ہے؟ یہ مسئلہ حقیقت میں اذکار کے باب سے ہے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک بغیر وضوء اللہ کا ذکر جائز ہے، حتی کہ قرآن کی تلاوت بھی جائز ہے۔ پس بلاوضو جو اذان واقامت کہی گئی ہیں وہ بھی صحیح ہیں کیونکہ یہ بھی اذکار ہیں، البتہ بلاوضو اذان کہنا مکروہ تنزیہی ہے۔ یعنی خلافِ اولیٰ ہے، اور بغیر وضوء اقامت کہنے کی کراہیت اس سے بڑھی ہوئی ہے یعنی یہ اساءت کا درجہ ہے۔ اساءت کا درجہ مکروہ تحریمی سے نیچے اور مکروہ تنزیہی سے اوپر ہے، اور بغیر وضوء اقامت کہنے کی کراہیت اس وجہ سے بڑھی ہوئی ہے کہ ایسا شخص لوگوں کو نماز کے لئے بلا کر وضوءکرنے کے لئے خود غائب ہو جائے گا یہ دیگراں را نصیحت خود را فضیحت والی بات ہوگی۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ باب میں جو حدیث ہے وہ چار پیسے کی بھی نہیں ہے، اس میں ایک راوی ہے معاویۃ بن یحیٰ صدفی یہ انتہائی درجہ کا ضعیف راوی ہے، دوسری خرابی یہ ہے کہ اس میں انقطاع ہے، کیونکہ ابن شہاب زہری کا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع بھی نہیں بلکہ موقوف ہے، یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے، چنانچہ یونس جو کہ ابن شہاب زہری کے مضبوط اور ثقہ شاگرد ہیں وہ اس حدیث کو **قال ابن شهاب قال أبو هريرة** کہہ کر بیان کرتے ہیں، مگر اس میں بھی انقطاع ہے، اور ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کا شمار اگرچہ فن حدیث کے ائمہ میں ہوتا ہے مگر ان کی مرسل اور منقطع روایتیں بالاتفاق قابل اعتبار نہیں۔

[٣٤] باب ماجاء في كراهية الأذان بغير وضوء

[١٩٦-] حدثنا عَلِيُّ بنُ حُجْرٍ، نا الوَلِيْدُ بنُ مُسْلِمٍ، عن مُعَاوِيَةَ بنِ يَحْيىَ، عن الزُّهْرِيِّ، عن أبي

هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: " لَايُؤَذِّنُ إِلَّا مُتَوضِّئٌ"

[۱۹۷-] حدثنا يَحيَىَ بنُ مُوسَى، نا عبدُ اللّٰهِ بنُ وَهْبٍ، عن يُوْنُسَ، عن ابنِ شِهَابٍ قال: قال أبوهريرةَ: لَايُنَادِى بِالصَّلَاةِ إِلَّا مُتَوَضِّئٌ.

قال أبو عيسى: وهٰذا أَصَحُّ مِنَ الحديثِ الأَوَّلِ. وحديثُ أبي هُرَيْرَةَ لَمْ يَرْفَعْهُ ابنُ وَهْبٍ، وهُوَ أَصَحُّ مِن حديثِ الوَلِيْدِ بنِ مُسْلِمٍ، والزُّهْرِيُّ لَمْ يَسْمَعْ من أبي هريرةَ.

وَاخْتَلَفَ أهلُ العِلمِ في الأَذَانِ على غَيْرِ وُضُوْءٍ: فَكَرِهَهُ بَعْضُ أهلِ العِلْمِ، وبه يقولُ الشافعيُّ وإسحاقُ؛ وَرَخَّصَ في ذٰلِكَ بَعْضُ أهلِ العلمِ، وبه يقولُ سفيانُ الثوريُّ وابنُ المبَارَكِ وأحمدُ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی موقوف اور مرفوع دونوں حدیثوں کا ترجمہ یہ ہے: ''باوضو آدمی ہی اذان دے'' امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: موقوف حدیث مرفوع حدیث سے اصح ہے، ابو ہریرہ کی حدیث کو ابن وہب موقوف بیان کرتے ہیں اور ولید بن مسلم مرفوع کرتے ہیں۔ اور ابن وہب کی سند اصح ہے (کیونکہ اس سند میں کوئی ضعیف راوی نہیں مگر فی نفسہ یہ حدیث بھی غیر معتبر ہے کیونکہ ابن شہاب کی منقطع حدیثیں ضعیف ہوتی ہیں) اور علماء کا بے وضو اذان دینے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض علماء اس کو مکروہ کہتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کا یہی قول ہے۔ اور بعض علماء اس کی اجازت دیتے ہیں اور یہ ثوریؒ، ابن المبارکؒ اور احمدؒ کا قول ہے (رَخص اور لاباس بہ میں مکروہ تنزیہی کا مفہوم شامل ہے)

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الإمَامَ أَحَقُّ بِالإِقَامَةِ

تکبیر امام کی اجازت کے بعد شروع کرنی چاہئے

حدیث: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی ﷺ کے مؤذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ ٹھہرے رہتے تھے اور اقامت شروع نہیں کرتے تھے (یہ یُمْهِلُ کی تفسیر ہے) یہاں تک کہ جب وہ نبی ﷺ کو حجرہ سے نکلتا ہوا دیکھتے تو تکبیر شروع کرتے (حین یراہ مکرر ہے۔ وضاحت کے لئے لائے ہیں)

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اذان کا وقت تو مقرر ہوتا ہے مگر نماز شروع کرنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہوتا، جب امام مناسب سمجھے گا مؤذن کو اشارہ کرے گا۔ مؤذن اس کا اشارہ پانے کے بعد تکبیر شروع کرے گا۔ اور امام کا حجرہ سے نکل کر نماز پڑھانے کے لئے مسجد میں آنا دلالۃً اجازت ہے لہٰذا مؤذن جب امام کو حجرہ سے نکلتا ہوا دیکھے تو تکبیر شروع کرے۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ جب دیکھتے تھے کہ نبی ﷺ حجرہ سے باہر تشریف لا رہے ہیں تو

تکبیر شروع کرتے تھے۔

سوال: پہلے یہ حدیث گذری ہے کہ نبی ﷺ نے مقتدیوں سے فرمایا کہ: ''بلال کے اقامت شروع کرنے پر آپ حضرات کھڑے نہ ہوں بلکہ جب مجھے حجرہ سے نکلتا ہوا دیکھیں تب کھڑے ہوں'' اُس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ ابھی حجرہ ہی میں ہوتے تھے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ تکبیر شروع کر دیا کرتے تھے، اور اِس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ جب حجرہ سے باہر تشریف لاتے تب حضرت بلالؓ تکبیر شروع کرتے تھے، یہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔

جواب: اس کا حل یہ ہے کہ وہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا پہلا عمل تھا، جب نبی ﷺ نے مقتدیوں کو ہدایت دی کہ بلال کے اقامت شروع کرنے پر آپ حضرات کھڑے نہ ہوں تو حضرت بلالؓ نے اپنا طرزِ عمل بدل دیا، وہ جب نبی ﷺ کو حجرہ سے نکلتا ہوا دیکھتے تب تکبیر شروع کرتے تھے۔

[۳۵] باب ماجاء أن الإمام أحق بالإقامة

[۱۹۸-] حدثنا يَحيىُ بنُ مُوسَى، نا عبدُ الرَّزَّاقِ. نا إسرائيلُ، أَخْبَرَنِي سِمَاكُ بنُ حَرْبٍ، سَمِعَ جابرَ بنَ سَمُرَةَ، يَقولُ: كان مُؤَذِّنُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم يُمْهِلُ، فَلاَ يُقِيْمُ، حَتَّى إِذَا رَأَىٰ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قَدْ خَرَجَ أَقَامَ الصَّلاَةَ حِيْنَ يَرَاهُ.

قَالَ أبو عيسى: حديث جابر بن سمرة حديث حسن؛ وحديثُ سِمَاكٍ لاَ نَعْرِفُهُ إِلاَّ مِن هٰذَا الوَجْهِ.
وهٰكَذَا قَالَ بعضُ أهلِ العلمِ: إِنَّ المُؤَذِّنَ أَمْلَكُ بالأَذَانِ، والإمَامَ أملَكُ بالإِقَامَةِ.

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو سماک بن حرب سے تنہا اسرائیل روایت کرتے ہیں (مگر امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ بات ان کے علم اور ان کے مسودات کے اعتبار سے ہے ورنہ سماک بن حرب سے اس حدیث کو زہیر نے بھی روایت کیا ہے۔ اور وہ حدیث مسلم (۲۲۱:۱، باب متی یقوم الناس للصلاۃ) میں ہے۔

قوله: إن المؤذن أملك إلخ: مؤذن اذان کے سلسلہ میں ڈکٹیٹر ہے اس کو کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں۔ اور اقامت کا پورا اختیار امام کو ہے، اس کی صراحتاً یا دلالۃً اجازت کے بعد ہی تکبیر شروع کرنی چاہئے۔ یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور اس کی سند میں قاضی شریک ضعیف راوی ہے (رواہ ابن عدی) اور بعض لوگوں نے اس قول کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا ہے، بیہقی کہتے ہیں: اس قول کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت صحیح نہیں (تحفۃ الاحوذی ۱۷۹:۱)

بابُ مَاجَاءَ فِی الْأَذَانِ بِاللَّیْلِ

صبح صادق سے پہلے فجر کی اذان دینے کا مسئلہ

مذاہب فقہاء: نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے اذان دینا جائز نہیں، اگر کوئی شخص وقت داخل ہونے سے پہلے اذان دیدے تو اس کا اعادہ ضروری ہے، اور پہلی اذان کے غلط ہونے کی اطلاع دینا بھی ضروری ہے تاکہ عورتوں نے یا بیماروں نے اگر گھروں میں نماز پڑھ لی ہے تو وہ اس کا اعادہ کریں، اور یہ اجماعی مسئلہ ہے، البتہ اذان فجر میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک آدھی رات کے بعد کسی بھی وقت فجر کی اذان دینا جائز ہے۔ اور صبح صادق کے بعد اس کا اعادہ ضروری نہیں۔ اگرچہ صبح صادق کے بعد دوسری اذان دینا بہتر ہے، اور امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صبح صادق سے پہلے اذان دینا جائز نہیں، اور اگر دی جائے تو فجر کے بعد اس کا اعادہ ضروری ہے۔

گویا اختلاف اس بات میں ہے کہ فجر کے لئے ایک اذان ہے یا دو؟ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک فجر کے لئے دو اذانیں ہیں اور ان میں سے کسی بھی ایک پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اور امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک فجر کے لئے بھی ایک اذان ہے۔ اور وہ صبح صادق کے بعد ہے۔

حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں صرف رمضان کی راتوں میں دو اذانیں دی جاتی تھیں، پہلی اذان اس وقت دی جاتی تھی جب سحری کا وقت شروع ہوتا تھا۔ اور دوسری اذان صبح صادق ہوتے ہی دی جاتی تھی۔ اور یہ اذانیں حضرت بلال اور حضرت عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہما دیا کرتے تھے، اور لوگ دونوں حضرات کی اذانیں ان کی آوازوں سے پہچانتے تھے، چنانچہ وہ ابن ام مکتوم کی اذان کے بعد بھی کھاتے پیتے رہتے تھے۔ اور حضرت بلالؓ کی اذان سن کر کھانا پینا بند کر دیا کرتے تھے کیونکہ وہ صبح صادق کے بعد اذان دیتے تھے ——— حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بینائی میں کمزوری تھی، ان سے ایک مرتبہ چوک ہوگئی، اور انھوں نے صبح صادق سے پہلے اذان دے دی۔ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: اعلان کرو کہ بندہ سو گیا تھا، یعنی اذان غلطی سے پہلے دیدی گئی، ابھی صبح صادق نہیں ہوئی آپ حضرات کھانا پینا ترک نہ کریں، چنانچہ حضرت بلالؓ نے یہ اعلان کیا۔ یہ واقعہ پیش آنے کے بعد نبی ﷺ نے دونوں کی ذمہ داریاں آگے پیچھے کر دیں اور حضرت بلالؓ سے فرمایا: تم سحری کے وقت اذان دیا کرو، اور ابن ام مکتومؓ سے صبح صادق کے بعد اذان دینے کے لئے فرمایا۔ ابن ام مکتومؓ نابینا تھے اس لئے متعدد حضرات صبح صادق کی تاک میں رہتے تھے، اور جونہی صبح صادق ہوتی ابن ام مکتومؓ سے اذان دینے کے لئے کہتے۔ اس لئے اب غلطی کا امکان باقی نہیں رہا۔ غرض جب دونوں حضرات کی ذمہ داریاں بدل گئیں تو نبی ﷺ نے لوگوں کو اس کی اطلاع دی اور فرمایا کہ بلالؓ رات میں

اذان دیا کریں گے۔ پس ان کی اذان سن کر کھانا پینا ترک نہ کرو، بلکہ کھاتے پیتے رہو۔ اور ان کی اذان کا مقصد واضح کیا: لِيَرْجِعَ قائِمُكم تا کہ مسجد نبوی میں جو لوگ تہجد پڑھ رہے ہیں وہ سحری کے لئے گھر لوٹ جائیں، ولِيَنْتَبِهَ نَائِمُكم اور تا کہ جو لوگ سور ہے ہیں وہ سحری کے لئے بیدار ہو جائیں۔ اور ابن ام مکتوم صبح صادق ہوتے ہی اذان دیں گے پس ان کی اذان سن کر کھانا پینا ترک کر دو (بخاری حدیث ۶۲۱ باب الأذان قبل الفجر)

غرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ جو رات میں اذان دیتے تھے وہ اذان نہ فجر کے لئے تھی اور نہ تہجد کے لئے بلکہ جو لوگ تہجد میں مشغول ہیں ان کو سحری کا وقت ہو جانے کی اطلاع دینے کے لئے تھی اور جو لوگ سور ہے ہیں ان کو بیدار کرنے کے لئے تھی۔ اگر یہ دونوں اذانیں فجر کے لئے ہوتیں جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں تو پھر حضور اکرم ﷺ کی پوری زندگی میں کم از کم ایک دفعہ سحری کے وقت میں دی جانے والی اذان پر اکتفا کیا جاتا اور فجر کے لئے دوسری اذان نہ دی جاتی۔ مگر ایسی کوئی روایت میرے علم میں نہیں ہے۔

فائدہ: اس مسئلہ میں ائمہ کے درمیان جو بحث چلی ہے اس سے احناف کا ذہن متاثر ہوا ہے۔ چنانچہ وہ رمضان میں سحری میں لوگوں کو بیدار کرنے کے لئے دسیوں طریقے اختیار کرتے ہیں مگر جو طریقہ نبی ﷺ کا تھا اس پر عمل نہیں کرتے چاہئے تو یہ تھا کہ ہم احناف بھی سحری کے لئے گھنٹہ ڈھول بجانے کے بجائے اذان دیتے، جو نبی ﷺ کا طریقہ تھا۔ واللہ الموفق

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے سامنے واقعہ کی صورتِ حال واضح نہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہمیشہ رات میں اذان دیا کرتے تھے۔ انھوں نے کبھی صبح صادق کے بعد اذان نہیں دی۔ اس لئے وہ اس باب میں بہت الجھے ہیں، اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی صرف اس حدیث کو صحیح کہا ہے جو باب کے شروع میں ہے۔ اور جس کو ان سے ان کے دونوں راوی: حضرت سالم اور حضرت نافع روایت کرتے ہیں، اور ابن عمرؓ کی دوسری حدیث جس کا مضمون یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بلالؓ سے یہ اعلان کرایا کہ: ''بندہ سو گیا تھا'' یہ حدیث امام ترمذی کی سمجھ میں نہیں آئی، اس لئے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے خیال میں حضرت بلال رات میں اذان نہیں دیتے تھے پس اس اعلان کی کیا ضرورت ہے؟ اس لئے امام ترمذی نے اس حدیث کو غیر محفوظ کہا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ اس میں حماد سے غلطی ہوگئی ہے، اور وہ غلطی یہ ہے کہ یہ واقعہ حضور اکرم ﷺ اور حضرت بلال کا نہیں ہے بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے مؤذن کا ہے —— حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن نے ایک مرتبہ اذان فجر صبح صادق سے پہلے دے دی تو حضرت عمرؓ نے اس سے اعلان کرایا تھا اور اُسے دوبارہ اذان دینے کا حکم دیا تھا، اس واقعہ کو حضرت نافع حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں۔ حماد کو یہیں سے دھوکا لگا اور انھوں نے اس واقعہ کو حضور اکرم ﷺ اور حضرت بلال کے ساتھ جوڑ دیا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ ساری بحث محل نظر ہے، کیونکہ إنَّ العبد نام والی

حدیث کی سند اعلیٰ درجہ کی ہے اس میں کوئی کمی نہیں ہے۔ اور واقعہ کی صحیح صورت حال وہ ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی کہ إن العبد نام والی حدیث اس زمانہ کی ہے جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی ڈیوٹی صبح صادق کے وقت اذان دینے کی تھی، اور باب کے شروع میں جو حدیث ہے وہ اس وقت کی ہے جب ڈیوٹیاں بدل دی گئی تھیں اور حضرت بلال رات میں اذان دینے لگے تھے، پس روایات میں کوئی الجھاؤ نہیں۔

[۳۶] باب ماجاء فی الأذان باللیل

[۱۹۹-] حدثنا قُتَیْبَۃُ، ثنا اللَّیْثُ، عن ابنِ شِہَابٍ، عن سَالِمٍ عن أَبِیْہِ أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ: "إنَّ بِلالاً یُؤَذِّنُ بِلَیْلٍ فَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا، حَتّٰی تَسْمَعُوْا تَاذِیْنَ ابنِ أُمِّ مَکْتُوْمٍ"

قال أبو عیسی: وفی الباب عن ابنِ مسعودٍ، وعائشۃَ، وأُنَیْسَۃَ، وأنسٍ، وأبی ذرٍّ، وسَمُرَۃَ.

قال أبو عیسی: حدیثُ ابنِ عُمَرَ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وقد اخْتَلَفَ أَہْلُ العِلْمِ فی الأَذَانِ بِاللَّیْلِ: فقال بعضُ أہلِ العلمِ: إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ بِاللَّیْلِ أَجْزَأَہُ وَلَا یُعِیْدُ، وہو قولُ مالکٍ وابنِ المبارکِ والشافعیِّ وأحمدَ وإسحاقَ؛ وقال بعضُ أہلِ العلمِ: إذا أَذَّنَ بِاللَّیْلِ أَعَادَ، وبہ یَقولُ سفیانُ الثوریُّ.

وَرَوَی حَمَّادُ بنُ سَلَمَۃَ عن أَیُّوْبَ، عن نافعٍ عن ابنِ عُمَرَ، أنَّ بلالاً أَذَّنَ بِلَیْلٍ، فَأَمَرَہُ النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم أن یُنَادِیَ: إنَّ العَبْدَ نَامَ.

قال أبو عیسی: ہٰذا حدیثٌ غَیْرُ مَحْفُوْظٍ؛ وَالصَّحِیْحُ مَارَوَی عُبَیْدُ اللّٰہِ بنُ عُمَرَ وغَیْرُہ عن نافعٍ عن ابنِ عُمَرَ، أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "إنَّ بِلالاً یُؤَذِّنُ بِلَیْلٍ، فَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰی یُؤَذِّنَ ابنُ أُمِّ مَکْتُوْمٍ"

وروَی عبدُ العزیزِ بنُ أبی رَوَّادٍ، عن نافعٍ أنَّ مُؤَذِّنًا لِعُمَرَ أَذَّنَ بِلَیْلٍ، فَأَمَرَہُ عُمَرُ أَنْ یُعِیْدَ الأَذَانَ.

وہٰذَا لَایَصِحُّ لِأَنَّہُ عن نافعٍ عن عُمَرَ مُنْقَطِعٌ؛ وَلَعَلَّ حَمَّادُ بنُ سَلَمَۃَ أَرَادَ ہٰذَا الحدیثَ، وَالصَّحِیْحُ رِوَایَۃُ عُبَیْدِ اللّٰہِ بنِ عُمَرَ وَغَیْرِ وَاحِدٍ عن نَافِعٍ عن ابنِ عُمَرَ، والزُّہْرِیُّ عن سالمٍ عن ابنِ عُمَرَ أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "إنَّ بلالاً یُؤَذِّنُ بِلَیْلٍ"

قال أبو عیسی: وَلَوْ کَانَ حَدیثُ حَمَّادٍ صَحِیْحًا لَمْ یَکُنْ لِہٰذَا الحَدیثِ مَعْنًی، إِذْقَالَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "إنَّ بِلالاً یُؤَذِّنُ بَلَیْلٍ: فَإِنَّمَا أَمَرَہُمْ فِیْمَا یُسْتَقْبَلُ، فَقَالَ: إِنَّ بلالاً یُؤَذِّنُ بَلَیْلٍ" وَلَوْ أَنَّہُ أَمَرَہُ بِإِعَادَۃِ الأَذَانِ حِیْنَ أَذَّنَ قَبْلَ طُلوعِ الفَجْرِ، لَمْ یَقُلْ: "إِنَّ بلالاً یُؤَذِّنُ بِلَیْلٍ"

قال عليُّ بنُ المدينيِّ: حديثُ حَمَّادِ بنِ سَلَمَةَ، عن أيوبَ، عن نافعٍ، عن ابنِ عُمَرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: هُوَ غَيْرُ مَحْفُوْظٍ، وأَخطأَ فِيْهِ حَمَّادُ بنُ سَلَمَةَ.

ترجمہ: حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: بیشک بلال رات میں اذان دیتے ہیں، لہٰذا آپ لوگ کھاتے پیتے رہیں یہاں تک کہ ابن ام مکتوم کی اذان سنیں ——— علماء نے رات میں اذان دینے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر مؤذن رات میں اذان دے تو کافی ہے اور لوٹائے نہیں۔ اور یہ مالک، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ کا قول ہے۔ اور دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ جب رات میں اذان دے تو لوٹائے اور اسی کے سفیان ثوری رحمہ اللہ قائل ہیں۔ اور حماد بن سلمۃ نے ایوب سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضرت بلال نے رات میں اذان دیدی تو نبی ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ اعلان کریں: ''بندہ سوگیا تھا'' امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محفوظ نہیں۔ اور صحیح حدیث وہی ہے جو عبیداللہ وغیرہ نافع سے، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: بیشک بلال رات میں اذان دیتے ہیں لہٰذا تم لوگ کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں، اور عبدالعزیز بن ابی روّاد نے نافع سے یہ واقعہ روایت کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن نے رات میں اذان دیدی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اذان لوٹانے کا حکم دیا۔ اور یہ واقعہ بھی سند کے اعتبار سے صحیح نہیں کیونکہ اس میں انقطاع ہے، نافع نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا (وہ حضرت عمرؓ کے انتقال کے کافی زمانہ کے بعد حضرت ابن عمر کی ملکیت میں آئے تھے، پھر آزاد ہوئے اور ان سے علم حاصل کیا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) اور شاید حماد نے اس حدیث کا ارادہ کیا ہے (یعنی اس واقعہ کو غلطی سے نبی ﷺ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کردیا ہے) اور صحیح وہی حدیث ہے جو عبیداللہ وغیرہ نافع سے، وہ ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں۔ اسی طرح ابن شہاب زہری سالم سے وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: بیشک بلال رات میں اذان دیتے ہیں (امام ترمذی چونکہ إن العبد نام والی حدیث پر سند کے اعتبار سے کوئی اعتراض نہیں کرسکے اس لئے اب درایۃً اعتراض کرتے ہیں کہ) اگر حماد کی حدیث صحیح تسلیم کرلی جائے تو اس حدیث کے (جس کو ابن عمرؓ سے ان کے دو راوی یعنی ساری حدیثیں روایت کرنے والے) روایت کرتے ہیں) کوئی معنی باقی نہیں رہتے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: إن بلالاً یؤذن بلیل۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ بلال آئندہ رات میں اذان دیں گے۔ اسی لئے فرمایا: إن بلالاً یؤذن بلیل۔ اور اگر نبی ﷺ نے ان کو اذان لوٹانے کا حکم دیا جب انھوں نے صبح صادق سے پہلے اذان دیدی تو پھر آپؐ نے إن بلالاً یؤذن بلیل نہیں فرمایا: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہی بات علی بن المدینی نے کہی ہے کہ حماد بن سلمہ کی حدیث محفوظ نہیں، اس میں حماد بن سلمہ سے چوک ہوگئی ہے۔

بابُ مَاجاءَ فی کَراهِیَةِ الخُروْجِ مِنَ المَسْجِدِ بَعْدَ الأَذَانِ

اذان کے بعد مسجد سے نکلنا مکروہ ہے

حدیث: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایک مسجد میں تشریف فرما تھے کہ عصر کی اذان شروع ہوگئی۔ اذان کے بعد ایک صاحب مسجد سے نکلے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: اس شخص نے ابو القاسم ﷺ کی نافرمانی کی! —— اس حدیث کے اقتضاء سے یہ بات نکلتی ہے کہ نبی ﷺ نے اذان کے بعد مسجد سے نکلنے سے منع فرمایا ہے۔

تشریح: عرب کی صورت حال ہمارے دیار سے مختلف ہے۔ وہاں اذان واقامت کے درمیان مختصر وقفہ ہوتا ہے۔ آدھ گھنٹے کا فاصلہ نہیں ہوتا۔ پس جو شخص اذان کے بعد مسجد سے نکلے گا اس کے بارے میں لوگ بدگمانی کریں گے کہ کیوں جارہا ہے؟ شاید نماز نہیں پڑھتا یا اس امام کے پیچھے نہیں پڑھتا اس لئے اس کے بارے میں لوگ گمان کریں گے کہ یہ بندہ تارک صلوٰۃ ہے۔ اور نبی ﷺ نے فرمایا ہے: اتَّقُوا مَوَاضِعَ التُّهَمِ: تہمت کی جگہوں سے بچو، چونکہ اذان کے بعد مسجد سے نکلنے میں تہمت و بدگمانی ہے اس لئے اذان کے بعد مسجد سے نکلنا ممنوع ہے۔ البتہ ضرورت کے وقت نکلنے کی گنجائش ہے، مثلاً کوئی شخص دوسری مسجد میں امام یا مؤذن ہے تو جاسکتا ہے کیونکہ لوگ یہ بات جانتے ہیں اس لئے کوئی بدگمانی نہیں کرے گا، اسی طرح وضو کے لئے یا چھوٹے بڑے استنجے کے لئے بھی جاسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اولاً تو کوئی بدگمانی نہیں کرے گا، ثانیاً جب ضرورت سے فارغ ہوکر واپس آجائے گا تو بدگمانی دور ہوجائے گی، اور ہمارے دیار کی جو صورتِ حال ہے اس میں اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کی گنجائش ہے جب تک لوگ نماز کے لئے آنے شروع نہ ہوں۔ کیونکہ اس وقت تک بدگمانی کرنے والا کوئی مسجد میں موجود نہیں۔ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا جو قول باب میں مذکور ہے کہ مسجد سے نکلنے کی ممانعت اقامت شروع ہونے کے بعد ہے اس سے پہلے نکل سکتا ہے اس قول کا محمل یہی صورتِ حال ہے۔ واللہ اعلم

[۳۷] باب ماجاء فی کراهیة الخروج من المسجد بعد الأذان

[۲۰۰-] حدثنا هَنّادٌ، ثَنَا وَكِيعٌ، عن سُفيانَ، عن إبراهيمَ بنِ مُهَاجِرٍ عن أبی الشَّعْثاءِ، قَالَ: خَرَجَ رَجُلٌ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ مَا أُذِّنَ فِيهِ بِالْعَصْرِ، فقال أبو هريرةَ: أَمَّا هٰذَا فَقَدْ عَصَى أَبَا القَاسِمِ صلى الله عليه وسلم.

قال أبو عيسىٰ: وفی البابِ عن عُثمانَ؛ حديثُ أبی هُريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وعَلٰى هٰذا العَمَلُ عِندَ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبیِّ صلى الله عليه وسلم ومَنْ بَعْدَهُمْ: أن لَّا يَخْرُجَ أَحَدٌ مِنَ

المسجدِ بَعدَ الأذانِ إلَّا مِنْ عُذرٍ: أن يَكُونَ عَلٰى غَيْرِ وُضُوءٍ، أو أمرٌ لابُدَّ مِنْهُ؛ ويُروَى عن إبراهيمَ النَّخَعِيِّ، أنَّهُ قَالَ: يَخْرُجُ مَالَمْ يَأْخُذِ الْمُؤَذِّنُ فِي الإقَامَةِ. قال أبو عيسى: وهٰذا عِنْدَنا لِمَنْ لَهُ عُذْرٌ في الخُرُوجِ مِنْهُ.

وأبُو الشَّعْثَاءِ اسْمُهُ سُلَيْمُ بنُ الأسْوَدِ، وهُوَ وَالِدُ أشْعَثَ بنِ أبي الشَّعْثَاءِ. وقَدْ رَوَى أشْعَثُ بنُ أبي الشَّعْثَاءِ هٰذَا الحديثَ عن أبيهِ.

ترجمہ: اس پر صحابہ اور بعد کے علماء کا عمل ہے کہ اذان کے بعد مسجد سے نکلنے کی کسی کے لئے گنجائش نہیں۔ مگر معذور کے لئے (مثلاً) کوئی شخص بے وضو ہو (تو وہ وضو کے لئے نکل سکتا ہے) یا ایسی بات پیش آجائے جس کی وجہ سے نکلنا ضروری ہو جائے۔ اور ابراہیم نخعیؒ سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب تک اقامت شروع نہ ہو نکلنے کی گنجائش ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ابراہیم نخعی کے قول کا محمل یہ ہے کہ جس کو کوئی عذر ہو وہ اقامت سے پہلے نکل سکتا ہے، اقامت کے بعد نہیں نکل سکتا (ابراہیم نخعی کے قول کا جو محمل امام ترمذیؒ نے تجویز کیا ہے اس سے بہتر وہ محمل ہے جو ہم نے تجویز کیا ہے، کیونکہ صاحب عذر تو اقامت کے بعد بھی نکل سکتا ہے)

بابُ مَاجَاءَ فِي الأذَانِ فِي السَّفَرِ

سفر میں اذان دینے کا بیان

سفر میں اگر باجماعت نماز پڑھنی ہو تو اذان واقامت دونوں کہنی چاہئیں۔ یہ مسئلہ اجماعی ہے، البتہ سفر میں اذان کی اہمیت حضر جتنی ہے یا اس سے کم؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ فرماتے ہیں: اقامت کی اہمیت تو سفر وحضر میں یکساں ہے مگر اذان کی اہمیت سفر میں حضر کے مقابلہ میں کم ہے، کیونکہ حضر میں غائبین کو اطلاع دینی ہوتی ہے مگر سفر میں کسی کو اطلاع دینی نہیں ہوتی۔ سب رفقاء ساتھ ہوتے ہیں۔ اور امام شافعی وامام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک سفر وحضر میں اذان واقامت کی اہمیت یکساں ہے، ان حضرات کی دلیل باب کی حدیث ہے۔

حدیث: مالک بن الحویرث کہتے ہیں: میں اور میرا چچازاد بھائی دین سیکھنے کے لئے مدینہ آئے، اور بیس دن قیام کیا، پھر جب نبی ﷺ نے محسوس کیا کہ ہم گھر واپس جانا چاہتے ہیں تو آپؐ نے ہمیں گھر واپس لوٹنے کی اجازت دیدی، اور یہ تاکید فرمائی کہ جب تم دونوں سفر شروع کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کہو، یعنی تم میں سے کوئی بھی اذان واقامت کہے۔ اذان واقامت میں تفاضل نہیں اور فرمایا: ''اور چاہئے کہ تم میں جو بڑا ہے وہ امامت کرے'' یعنی امامت میں تفاضل ہے، جو افضل ہے وہ امامت کرے گا۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

[۳۸] باب ماجاء في الأذان في السفر

[۲۰۱-] حدثنا محمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا وَكِيعٌ، عن سُفيانَ، عن خَالِدِ الحَذَّاءِ، عن أبي قِلَابَةَ عن مَالِكِ بنِ الحُوَيْرِثِ، قال: قَدِمْتُ عَلَى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِيْ، فَقَالَ لَنَا: "إِذَا سَافَرْتُمَا فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا، وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ والعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهلِ العِلْمِ: اخْتَارُوا الأَذَانَ فِي السَّفَرِ؛ وقال بعضُهم: تُجْزِئُ الإِقَامَةُ، إِنَّمَا الأَذَانُ عَلَى مَنْ يُرِيْدُ أَن يَّجْمَعَ النَّاسَ، والقَوْلُ الأَوَّلُ أَصَحُّ، وبه يقولُ أحمدُ وإسحاقُ.

ترجمہ: واضح ہے۔ اور قولِ اول اصح اس لئے ہے کہ قلم امام ترمذی رحمہ اللہ کے ہاتھ میں ہے، جو چاہیں لکھیں۔

بابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ الأَذَانِ

اذان کی فضیلت کا بیان

اذان دینے کی فضیلت میں صحیح روایات موجود ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے وفی الباب میں ان کا حوالہ دیا ہے، مگر جس حدیث کی امام ترمذی رحمہ اللہ نے تخریج کی ہے وہ نہایت ضعیف ہے، امام ترمذیؒ ایسا افادہ کے لئے کرتے ہیں تاکہ طلبہ روایت کے حال سے واقف ہو جائیں۔

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص سات سال تک بامید ثواب اذان دے اس کے لئے جہنم سے رستگاری کا پروانہ لکھ دیا جاتا ہے —— یہ سات سال مسلسل ہونے ضروری نہیں، اگر کسی شخص نے مختلف زمانوں میں اذان دی جس کا مجموعہ سات سال ہو جاتا ہے تو یہ ثواب اس کے لئے بھی ہے۔

تشریح: اذان اور دیگر دینی کاموں کا ثواب تنخواہ کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اور دونوں کے درمیان من وجہٍ کی نسبت ہے۔ جس شخص نے کوئی بھی دینی کام بامید ثواب کیا اور ضرورت پوری کرنے کے لئے تنخواہ بھی لی تو وہ ثواب کا حقدار ہے، اور یہ مادہ اجتماعی ہے، اور صرف ثواب کی امید پر کام کرنا اور تنخواہ نہ لینا، یا صرف تنخواہ کے لئے کام کرنا مادۂ افتراقی ہیں۔

اور دینی کام کرنے والے کے پیش نظر رضائے الٰہی ہے یا تحصیل زر؟ اس کے پہچاننے کی کسوٹی یہ ہے کہ اگر کسی معقول وجہ سے تنخواہ ملنی بند ہو جائے اور کوئی خاص معاشی پریشانی بھی نہ ہو اور وہ شخص اپنا کام بدستور انجام دیتا رہے تو یہ رضائے الٰہی کے لئے کام کرنے کی علامت ہے۔ ورنہ تحصیل زر مقصود ہے۔ یا دوسری جگہ تنخواہ زیادہ مل رہی ہے اور

سابقہ تنخواہ سے گذارہ چل رہا ہے پھر بھی دوسری جگہ جاتا ہے تو وہ تحصیل زر کی علامت ہے۔اور اگر سابقہ تنخواہ سے ضرورت پوری نہیں ہوتی اس لئے دوسری جگہ جاتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، رضائے الٰہی کا مقصد متاثر نہیں ہوتا۔

فائدہ: یہاں ایک قاعدہ کلیہ جان لینا چاہئے کہ فضائل کی روایات کی مثال تیار مکان پر رنگ وروغن کرنے کی ہے، وہ مسلمان جس کے دین کا ڈھانچہ تیار نہ ہو یعنی وہ ارکان خمسہ ہی پر عمل پیرا نہ ہو اس کے حق میں یہ روایات فضا میں پینٹ (رنگ وروغن) کرنے کی مثال ہیں۔امت میں اس سلسلہ میں بڑی غفلت پائی جاتی ہے، جب کوئی بڑی رات یا بڑا دن آتا ہے تو لوگ خوب نفلیں پڑھتے ہیں اور روزے رکھتے ہیں، پھر غافل ہو جاتے ہیں۔ایسے لوگوں کے حق میں فضائل کی روایات بے سود ہیں۔مثلاً رمضان میں موت کی فضیلت کافر کے لئے تھوڑے ہے؟ اس کے دین کا ڈھانچہ ہی موجود نہیں! اسی طرح جو مسلمان فرائض اربعہ کے تارک ہیں ان کا بھی دین کا ڈھانچہ تیار نہیں، صرف ایمان کا بیج ہے مگر اس سے درخت تو اگا نہیں پھر فضائل اعمال کی روایات سے ان کو کیا حاصل ہو سکتا ہے؟! لوگ اس نقطہ سے متنبہ ہو جائیں اور ایمان واعمال سے غفلت دور کریں تا کہ فضائل سے بہرہ ور ہوں۔واللہ الموفق

[۳۹] باب ماجاء فی فضل الأذان

[۲۰۲-] حدثنا مُحمدُ بنُ حُمَيْدٍ الرَّازِيُّ، ثنا أبو تُمَيْلَةَ، نا أبو حَمْزَةَ، عن جَابِرٍ، عن مُجاهِدٍ، عن ابنِ عباسٍ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: "مَن أَذَّنَ سَبْعَ سِنِيْنَ مُحْتَسِبًا كُتِبَتْ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ"

قال أبو عيسى: وفى الباب عن ابنِ مسعودٍ، وثَوْبَانَ، ومُعاوِيَةَ، وأنسٍ، وأبى هريرةَ، وأبى سعيدٍ.

وحديثُ ابنِ عباسٍ حديثٌ غريبٌ، وأبو تُمَيْلَةَ: اسْمُهُ يَحيى بنُ وَاضِحٍ؛ وأبو حَمْزَةَ السُّكَّرِيُّ: اسْمُهُ مُحمدُ بنُ مَيْمُوْنٍ؛ وجَابِرُ بنُ يَزِيدَ الجُعْفِيُّ ضَعَّفُوْهُ: تَرَكَهُ يَحيى بنُ سَعِيدٍ، وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ.

قال أبو عيسى: سَمِعْتُ الجَارُوْدَ يقولُ: سمِعْتُ وَكِيعاً يَقولُ: لَوْ لاَ جَابِرٌ الْجُعْفِيُّ لَكَانَ أهلُ الكُوْفَةِ بِغَيْرِ حَدِيثٍ، ولَولاَ حَمَّادٌ لَكَانَ أهلُ الكُوْفَةِ بِغَيْرِ فِقْهٍ.

وضاحت: ابو عبداللہ جابر بن یزید جعفی کوفی (متوفی ۱۶۷ھ) سبائی شیعہ تھا۔اور عقیدۂ رجعت کا قائل تھا، یحیٰی قطان اور عبدالرحمٰن بن مہدی نے اس کو متروک قرار دیا ہے۔امام اعظم رحمہ اللہ جو اس کے ہم عصر اور ہم وطن تھے فرماتے ہیں: میں نے جابر جعفی سے بڑا جھوٹا کوئی نہیں دیکھا ـــــ مگر وکیع رحمہ اللہ اس کے بارے میں حسن ظن رکھتے ہیں۔فرماتے ہیں: اگر جابر جعفی نہ ہوتے تو کوفہ والے حدیث کے بغیر ہوتے یعنی کوفہ والوں کی حدیثیں جابر کی مرہونِ منت ہیں اور حماد نہ ہوتے تو کوفہ والے فقہ کے بغیر ہوتے، یعنی کوفہ والوں کے پاس جو کچھ فقہ ہے وہ حضرت

حماد کا مرہونِ منت ہے (جابر جعفی کے سلسلہ میں کچھ کلام علل ترمذی میں بھی گذر چکا ہے)

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الإِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنَ مُؤْتَمَنٌ

امام مقتدیوں کی نماز کا ذمہ دار ہے اور مؤذن پر لوگوں نے اعتماد کیا ہے

اس باب میں صرف حدیث کو سمجھنا ہے کوئی مسئلہ نہیں ہے اور یہ جاننا ہے کہ حدیث کس درجہ کی ہے؟ اس کی ضرورت فاتحہ خلف الامام کے باب میں پیش آئے گی۔

حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: امام ذمہ داری اوڑھنے والا ہے، یعنی مقتدیوں کی نماز کی ذمہ داری امام پر ہے، اور مؤذن پر اعتماد کیا گیا ہے، یعنی محلہ اور گاؤں کے لوگوں نے مؤذن پر بھروسہ کیا ہے کہ جب نماز کا وقت ہوگا اذان دے گا۔ پس مؤذن کو چاہئے کہ صحیح وقت پر اذان دے، قبل از وقت اذان دے کر لوگوں کے اعتماد کو ٹھیس نہ پہنچائے ——— پھر نبی ﷺ نے دونوں کو دعا دی: ''اے اللہ! اماموں کو راہِ راست دکھا، اور مؤذنوں کی بخشش فرما!'' یعنی اگر ان سے نا دانستہ کوئی کوتاہی ہو جائے تو اس کو معاف فرما۔

تشریح: اس حدیث کی سند میں دو جگہ اختلاف ہوا ہے۔ پہلی جگہ: اعمش اور ابو صالح کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ ابو الاحوص، ابو معاویہ، سفیان ثوری، اور حفص بن غیاث رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث واسطہ ذکر نہیں کرتے، مگر اعمش کے ایک شاگرد اسباط بن محمدؒ کی سند میں ایک مجہول شخص کا واسطہ ہے، وہ کہتے ہیں: حُدِّثْتُ عن أبی صالح: میں ابو صالح سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کیا گیا۔ یعنی بیچ میں مجہول شخص کا واسطہ ہے۔ اعمش نے براہ راست یہ حدیث ابو صالح سے نہیں سنی۔ دوسری جگہ: اس حدیث کی ایک سند حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر بھی پہنچتی ہے، علی بن المدینی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ دونوں سندیں بیکار ہیں، اور حضرت ابو زرعہ رحمہ اللہ کی رائے میں جو سند حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر پہنچتی ہے وہ صحیح ہے، اور امام بخاری رحمہ اللہ نے سبق میں اپنے استاذ علی بن المدینیؒ کی رائے ذکر کرنے کے بعد فرمایا: میرے نزدیک جو سند حضرت عائشہ پر پہنچتی ہے وہ صحیح ہے، یعنی امام بخاری نے علی وجہ البصیرت رائے دی ہے۔ اپنے استاذ کی رائے سے وہ واقف ہیں۔

فیصلہ: ہمارے نزدیک دونوں سندیں صحیح ہیں، جب یہ حدیث متعدد صحابہ سے مروی ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس کی راویہ کیوں نہیں ہوسکتیں؟!

[٤٠] باب ماجاء أن الإمامَ ضَامِنٌ والمؤذنَ مُؤْتَمَنٌ

[٢٠٣-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو الأَحْوَصِ، وأبو مُعَاوِيَةَ، عن الأَعْمَشِ، عن أبی صالحٍ عن أبی هُريرةَ، قال قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "الإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ، اَللّٰهُمَّ أَرْشِدِ الأَئِمَّةَ،

واغفِرْ لِلمُؤَذِّنِينَ"

قال أبو عيسى: وفي الباب: عن عائشةَ، وسَهْلِ بنِ سَعْدٍ، وعُقْبَةَ بنِ عَامِرٍ.

حديثُ أبي هُريرةَ رَوَاهُ سُفيانُ الثوريُّ وحفصُ بنُ غِيَاثٍ وغَيْرُ واحِدٍ عن الأعْمَشِ، عن أبي صالِحٍ، عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ورَوَى أَسْبَاطُ بنُ مُحمدٍ عن الأعْمَشِ قال: حُدِّثْتُ عن أبي صَالِحٍ عن أبي هُريرةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

ورَوَى نَافِعُ بنُ سُلَيْمَانَ، عن مُحمدِ بنِ أبي صَالِحٍ، عن أبيهِ، عن عائِشَةَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم هٰذا الحديثَ.

قال أبو عيسى: وسمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ يَقولُ: حَديثُ أبي صالحٍ عن أبي هُريرةَ أَصَحُّ مِن حَديثِ أبي صالحٍ عن عائِشَةَ.

قال أبو عيسى: وسَمِعْتُ مُحمداً يقولُ: حديثُ أبي صالحٍ عن عائشةَ أَصَحُّ؛ وَذَكَرَ عن عَلِيِّ بنِ المَدِينِيِّ أَنَّهُ لَمْ يُثْبِتْ حَديثَ أبي صالحٍ عن أبي هريرةَ، ولا حَديثَ أبي صالحٍ عن عائشةَ في هٰذا.

عبارت کا ترجمہ اور مطلب واضح ہے۔اورامام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے استاذ علی بن المدینی کی یہ رائے ذکر کی ہے کہ وہ ابوصالح کی اس حدیث کو جو وہ ابو ہریرہ اور عائشہ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں دونوں کو ثابت نہیں کرتے یعنی دونوں کو بیکار بتاتے ہیں۔

بابُ مَايَقُولُ إِذَا أَذَّنَ المُؤَذِّنُ؟

اذان کا جواب کس طرح دینا چاہئے؟

جوشخص اذان سنے خواہ مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک اس کے لئے اذان کا جواب دینا مسنون ہے۔اور جواب دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب مؤذن ایک کلمہ کہہ کر خاموش ہو جائے تو جواب دینے والا بھی وہی کلمہ دوہرائے، اور حیعلتین کے جواب میں حیعلة بھی جائز ہے اور حوقلہ بھی یعنی لاحول و لا قوة إلا بالله کہنا بھی جائز ہے (حوقلہ والی حدیث بخاری میں ہے نمبر ۶۱۳) ——— اگر حیعلہ کا جواب حیعلہ سے دیا جائے تو مؤذن کا خطاب تو لوگوں سے ہوگا اور جواب دینے والے کا خطاب اپنے نفس سے ہوگا یعنی اپنے آپ سے کہے: نماز کے لئے چل! اور اگر حیعلہ کا جواب حوقلہ سے دیا جائے تو گویا بندہ اعتراف کرتا ہے کہ اللہ کی قوت وطاقت ہی سے نماز کے لئے جاسکتا ہوں،

میری اپنی بساط کچھ نہیں۔ یعنی بندے نے اللہ پر بھروسہ کیا ہے اور جو اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی مدد کرتے ہیں۔ اس لئے ان شاءاللہ وہ بندہ نماز سے متخلف نہیں رہے گا۔

فائدہ: اجابتِ اذان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجابتِ قولی، یعنی جو کلمے مؤذن کہے جواب میں وہی کلمے کہے جائیں (۲) اجابتِ فعلی، یعنی نماز پڑھنے کے لئے اس مسجد میں جانا جہاں اذان ہوئی ہے۔ اجابتِ قولی تو بالا جماع مستحب ہے مگر اجابتِ فعلی میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک اجابتِ فعلی واجب ہے، اور ہمارے یہاں مفتی بہ قول یہ ہے کہ اجابتِ فعلی سنتِ مؤکدہ اشدّ تاکید یعنی واجب جیسی مؤکد ہے، تفصیل آگے آئے گی۔

[٤١] باب مايقول إذا أَذَّنَ المؤذنُ

[٢٠٤-] حدثنا إسحاقُ بنُ مُوسَى الأَنْصَارِيُّ، نا مَعنٌ، نا مالكٌ ح: وثنا قُتَيْبَةُ، عن مالكٍ، عن الزُّهرِيِّ، عن عَطَاءِ بنِ يَزِيْدَ اللَّيْثِيِّ، عن أبي سعيدٍ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " إذا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ فَقُوْلُوْا مِثْلَ مَايَقُوْلُ المُؤَذِّنُ"

وفي الباب: عن أبي رافعٍ، وأبي هريرةَ، وأُمِّ حَبِيبةَ، وعبدِ اللّهِ بنِ عَمرٍو، وعبدِ اللّهِ بنِ رَبِيْعَةَ، وعائشةَ، ومُعَاذِ بنِ أنسٍ، ومُعَاوِيَةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي سعيدٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهٰكذا رَوَى مَعْمَرٌ وغَيْرُ واحِدٍ عن الزُّهرِيِّ مِثْلَ حَديثِ مالكٍ؛ ورَوَى عبدُ الرحمنِ بنُ إسحاقَ، عن الزُّهرِيِّ هٰذا الحديثَ، عن سَعِيدِ بنِ المُسَيَّبِ، عن أبي هريرة، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم. ورِوَايَةُ مالكٍ أَصَحُّ.

وضاحت: باب میں جو حدیث ہے وہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی ہے یا حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی؟ امام مالک رحمہ اللہ حدیث کی سند ابوسعید خدریؓ تک پہنچاتے ہیں، اور معمر وغیرہ ان کے متابع ہیں، وہ بھی ابن شہاب زہری سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں اور سند ابوسعید خدریؓ تک پہنچاتے ہیں۔ البتہ عبدالرحمٰن بن اسحاق نے یہ حدیث زہری رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ اور سند حضرت ابو ہریرہؓ تک پہنچائی ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام مالک کی روایت اصح ہے یعنی یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ کی ہے، حضرت ابو ہریرہ کی نہیں ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَنْ يَّأْخُذَ المُؤَذِّنُ عَلَى الأَذَانِ أَجْرًا

اذان پر اجرت (تنخواہ) لینا کیسا ہے؟

تین چیزیں ہیں: ایک: عبادتِ محضہ، جیسے اذان، اقامت، امامت، قرآن وحدیث وتفسیر کی تعلیم وغیرہ۔ دوم:

معاملاتِ محضہ، جیسے بیع وشراء، اجارۃ وغیرہ۔ سوم: دونوں سے مرکب جیسے نکاح وغیرہ ـــــ تمام ائمہ متفق ہیں کہ جو چیزیں معاملاتِ محضہ ہیں یا دونوں سے مرکب ہیں ان پر اجرت لینا جائز ہے۔ اور جو چیزیں عباداتِ محضہ ہیں ان پر اجرت لینا جائز نہیں ـــــ اور دلیل باب کی حدیث ہے۔

حدیث: جب حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ کو طائف کا گورنر بنا کر نبی ﷺ نے روانہ کیا تو آپؐ نے ان کو چند نصیحتیں کیں، ان میں آخری نصیحت یہ تھی کہ مؤذن ایسے شخص کو رکھنا جو اذان پر اجرت نہ لے۔

اس حدیث سے علماء نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ عباداتِ محضہ پر اجرت لینا جائز نہیں۔ مگر جب احوال بدلے خلافتِ عباسیہ ڈانواڈول ہوگئی اور اسلام پھیلتا ہوا دارالاسلام سے دارالکفر تک پہنچا اور دینی کام کرنے والوں کی کفالت کرنے والا کوئی نہ رہا تو بدلے ہوئے حالات میں متأخرین علماء نے دین کے ان کاموں پر جن کے ساتھ اسلام کی شان وابستہ ہے اجرت لینے کے جواز کا فتوی دیا، اور آج تک یہی فتوی چل رہا ہے، کیونکہ ابھی حالات سدھرے نہیں۔ جب حالات پلٹ جائیں گے اور اسلام کی سابقہ شان وشوکت لوٹ آئے گی اس وقت عدم جواز کا فتوی دیا جائے گا۔

اور متأخرین نے بدلے ہوئے حالات میں یہ جو دوسرا فتوی دیا ہے یہ شریعت کی تبدیلی نہیں، کیونکہ اس کی اصل موجود ہے۔ جب عدم جواز کا فتوی تھا اس وقت بھی دینی کام کرنے والوں کی کفالت حکومت کیا کرتی تھی۔ علماء کو جاگیریں اور وظیفے دیئے جاتے تھے، اور وہ وظیفے بیت المال سے دیئے جاتے تھے۔ اور بیت المال لوگوں کے جیبوں سے جمع ہوتا تھا، پھر جب بیت المال کا نظام کمزور پڑ گیا یا درہم برہم ہوگیا تو متأخرین علماء نے دینی کام کرنے والوں کا خرچہ بلا واسطہ لوگوں کی جیبوں پر ڈال دیا۔ یہ خرچہ پہلے بھی لوگوں کے ذمہ تھا اب بھی انہیں کے ذمہ ہے۔ بس اتنا فرق ہے کہ پہلے درمیان میں حکومت کا واسطہ تھا اب وہ واسطہ باقی نہیں رہا۔

البتہ دین کے وہ کام جن کے ساتھ اسلام کا نظام وابستہ نہیں مثلاً میت کے لئے ایصالِ ثواب کرنا یا رمضان میں تراویح میں قرآن سنانا ان پر اجرت لینا اب بھی جائز نہیں۔

[۴۲] باب ماجاء في كراهية أن يأْخذَ المؤذنُ على الأذان أجراً

[۲۰۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو زُبَيْدٍ، عن أَشْعَثَ، عن الحَسَنِ، عن عُثمانَ بنِ أبي العاصِ، قال: إِنَّ مِن آخرِ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن أَتَّخِذَ مُؤَذِّنًا لَايَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي عُثمانَ حديثٌ حسنٌ. والعَمَلُ عَلَى هذا عند أهلِ العلمِ: كَرِهُوا أن يَأْخُذَ عَلَى الأَذَانِ أَجْرًا، واستَحَبُّوا لِلْمُؤَذِّنِ أن يَحْتَسِبَ في أَذَانِهِ.

ترجمہ: عثمان بن ابی العاصؓ کہتے ہیں: آخری پیمان جو نبی ﷺ نے مجھ سے لیا یہ تھا کہ میں ایسا شخص مؤذن

رکھوں جو اذان پر اجرت نہ لے (أتخذ کو مضارع واحد متکلم اور امر أن اتخذ (مؤذن بنا) دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں) ـــــ اور علماء نے اذان پر اجرت لینے کو ناپسند کیا ہے اور انھوں نے مؤذن کے لئے یہ بات پسند کی ہے کہ لوجہ اللہ اذان دے۔

بابُ مَايَقُوْلُ إِذَا أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الدُّعَاءِ؟

اذان کے بعد کیا دعا مانگے؟

اس باب میں اور اگلے باب میں اذان کے بعد کی دو دعائیں ہیں، اور ان میں جو گونہ تعارض ہے، علماء نے اس کے دو حل تجویز کئے ہیں۔ پہلا حل: تخییر ہے یعنی بندے کو اختیار ہے جونسی دعا چاہے پڑھے، اور دونوں پڑھے تو اور بھی بہتر ہے۔ دوسرا حل: پہلے باب میں جو دعا ہے وہ اذان کے درمیان کی ہے یعنی شہادتین کا مجموعی جواب ہے، پس شہادتین کا جواب شہادتین کے ذریعہ الگ الگ دینا بھی درست ہے اور چاروں شہادتوں کے جواب میں یہ دعا پڑھ لینا بھی کافی ہے۔

[٤٣] باب مايقول إذا أذّن المؤذن من الدعاء؟

[٢٠٦-] حدثنا قُتَيْبَةُ نا اللَّيْثُ عن الحُكَيْمِ بنِ عَبدِ اللّٰهِ بنِ قَيْسٍ، عن عَامِرِ بنِ سَعْدٍ، عن سَعدِ بنِ أبى وَقَّاصٍ، عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، قال: "مَنْ قَالَ حِيْنَ يَسْمَعُ الْمُؤَذِّنَ، حِيْنَ يُؤَذِّنُ: وَأَنَا أَشْهَدُ أَن لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَاشَرِيْكَ لَهُ وَأَنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، رَضِيْتُ باللّٰهِ رَبًّا، وبِالإسْلامِ دِيْنًا، وبِمُحَمَّدٍ رَسولًا: غَفَرَ اللّٰهُ لَهُ ذُنُوْبَهُ"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ لا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِن حَدِيثِ اللَّيْثِ بنِ سَعْدٍ عن حُكَيْمِ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ قَيْسٍ.

ترجمہ: جس نے مؤذن کے کلمات اذان سن کر جب کہ وہ اذان دے رہا ہے یہ دعا پڑھی: أشهد إلخ تو اللہ تعالیٰ اس کے گناہ بخش دیں گے (حین یسمع اور حین یؤذن اور و أنا إلخ میں واو قرینہ ہے کہ یہ دعا درمیان اذان کی ہے یعنی شہادتین کا مجموعی جواب ہے) ـــــ اس حدیث کو حکیم سے تنہا لیث نے روایت کیا ہے اس وجہ سے یہ حدیث غریب بھی ہے۔

[٤٤] باب منه أيضا

[٢٠٧-] حدثنا مُحمدُ بنُ سَهْلِ بنِ عَسْكَرٍ البَغْدَادِيُّ، وإبراهيمُ بنُ يَعقوبَ، قالا: نا عَلِيُّ بنُ عَيَّاشٍ،

نا شُعَيْبُ بنُ أبِي حَمْزَةَ، نا مُحمدُ بنُ المُنْكَدِرِ، عن جابرِ بنِ عبدِ الله، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " مَنْ قَالَ حِيْنَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ: اللّٰهُمَّ رَبَّ هٰذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلاَةِ الْقَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّداً الْوَسِيْلَةَ وَالْفَضِيْلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِيْ وَعَدْتَهُ: إِلاَّ حَلَّتْ لَهُ الشَّفَاعَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"

قال أبو عيسى: حديثُ جَابِرٍ حديثٌ حسنٌ غريبٌ مِن حَدِيثِ محمدِ بنِ المُنْكَدِرِ، وَلاَ نَعْلَمُ أَحَدًا رَوَاهُ غَيْرُ شُعَيْبِ بنِ أبي حَمْزَةَ.

وضاحت: اذان دین اسلام کی مکمل دعوت ہے کیونکہ اذان میں سب سے پہلے اللہ کی بڑائی کا اعلان ہے پھر توحید ورسالت کی گواہی ہے جو اسلام کے بنیادی عقائد ہیں۔ پھر اسلام کی سب سے اہم عبادت نماز کی دعوت ہے، پھر اس کا فائدہ بیان کیا ہے، پھر اللہ کی بڑائی کا اور آخر میں اس کی یکتائی کا اعلان ہے۔ غرض اذان پورے دین کا خلاصہ اور نچوڑ ہے اس لئے اس کو الدعوة التامة: مکمل دعوت کہا گیا ہے۔

اور الصلاة القائمة سے مراد وہ نماز ہے جس کی طرف بلایا جارہا ہے، اور ربٌ کے معنی ہیں ''والا'' یعنی مکمل دعوت والا اور جو نماز قائم ہونے والی ہے اس کا مالک یعنی نماز مؤذن کے لئے نہیں پڑھنی ہے بلکہ جو اذان ونماز والا ہے اس کے لئے پڑھنی ہے۔

پھر یہ عرض کی جاتی ہے کہ الٰہی! نبی ﷺ کو وسیلہ، فضیلہ اور مقام محمود عنایت فرمایئے جس کا آپ نے ان سے وعدہ کیا ہے (یہ وعدہ سورۂ بنی اسرائیل آیت ۷۹ میں ہے)

اور وسیلہ، فضیلہ اور مقام محمود کی تفصیل یہ ہے کہ وسیلہ: اللہ تعالیٰ کی مقبولیت ومحبوبیت کا ایک خاص الخاص مقام اور مرتبہ ہے، اور جنت کا ایک مخصوص درجہ بھی ہے جو اللہ تعالیٰ کے کسی ایک بندہ ہی کو ملنے والا ہے۔ اور فضیلہ: اسی مقام ومرتبہ کا دوسرا نام ہے، اور مقام محمود: وہ مقام عزت ہے جس پر فائز ہونے والا ہر ایک کی نگاہ میں محمود ومحترم ہوگا، اور سب اس کے ثناخواں اور شکرگذار ہونگے، اور جو احکم الحاکمین کی بارگاہ میں سب سے پہلے سارے انسانوں کے لئے حساب اور فیصلہ کی استدعا اور شفاعت کرے گا۔ پھر گناہ گاروں کے لئے سفارش کا دروازہ بھی اسی کے طفیل کھلے گا، بس یہی وہ مقام محمود ہے جس کا اللہ نے آپؐ سے سورۂ بنی اسرائیل (آیت ۷۹) میں وعدہ کیا ہے۔

فائدہ (۱): عام طور پر کہا جاتا ہے کہ دعائے وسیلہ میں الدرجة الرفيعة اور وارزقنا شفاعته يوم القيامة ثابت نہیں، مگر صحیح یہ ہے کہ بعینہ یہ الفاظ تو کسی حدیث میں وارد نہیں ہوئے، البتہ ان کے ہم معنی الفاظ احادیث میں موجود ہیں۔ طحاوی (۱: ۸۷) میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: اللّٰهم أَعْطِ محمداً الوَسيلةَ وَاجْعَلْ في الأَعْلِيْنَ دَرَجَتَه۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: اللّٰهم صَلِّ عليه وبَلِّغه دَرَجَةَ الوَسيلةَ عندك، وَاجْعَلْنا في شَفَاعَتِه يومَ القِيَامَةِ (کنز العمال ۷: ۷۰۴) اور بیہقی کی روایت میں إنك لا تخلف الميعاد آیا ہے

(سنن کبری ۱:۴۱۰) لہٰذا دعا میں والدرجة الرفيعة اور وارزقنا شفاعته يوم القيامة اور إنك لاتخلف الميعاد بڑھانا درست ہے۔

فائدہ (۲): دعائے وسیلہ کرنے میں دو فائدے ہیں: ایک: یہ دعا ایک عبادت ہے اور نبی ﷺ نے دعا کو عبادت کا مغز کہا ہے۔ دوم: اس میں ہمارا بھی فائدہ ہے کیونکہ جو شخص یہ دعا کرے گا، نبی ﷺ اس کے لئے سفارش کریں گے۔

نوٹ: باب کی حدیث غریب ہے کیونکہ محمد بن المنکدر کے صرف ایک شاگرد شعیب بن ابی حمزہ اس کو روایت کرتے ہیں۔ دوسرا کوئی شاگرد اس کو روایت نہیں کرتا، مگر اس کی سند فی نفسہ حسن ہے۔

بابُ مَاجَاءَ أَنَّ الدُّعَاءَ لَايُرَدُّ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ

اذان واقامت کے درمیان کا وقت قبولیتِ دعا کا وقت ہے

کچھ جگہیں اور کچھ زمانے قبولیت دعا کے لئے خاص ہیں۔ ان زمانوں میں سے ایک زمانہ اذان واقامت کے درمیان کا وقت ہے۔ لہٰذا اس وقت میں مردوں کو بھی اور عورتوں کو بھی اپنے لئے اور اپنے متعلقین کے لئے دینی اور دنیوی مقاصد کے لئے خوب عاجزی سے دعا کرنی چاہئے، نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''اذان واقامت کے درمیان دعا رد نہیں کی جاتی'' (اور مقبول جگہوں اور زمانوں کی تفصیل زاد المعاد میں ہے)

مسئلہ: اذان کے بعد دعا میں ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اوقاتِ متواردہ کے لئے جو دعائیں ہیں ان میں ہاتھ نہ اٹھانا مسنون ہے، اور اوقاتِ خاصہ کی دعاؤں میں ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ اس قاعدہ پر متفرع کرکے میں نے امداد الفتاوی کے حاشیہ میں یہ بات لکھی ہے کہ اگر کوئی شخص اذان کے بعد صرف دعاء ماثورہ پڑھنا چاہے تو ہاتھ نہ اٹھانا افضل ہے، اور دعاء ماثورہ کے علاوہ اپنی حاجت کے لئے بھی دعا کرنا چاہے تو پھر ہاتھ اٹھانا افضل ہے۔ (امداد الفتاوی حاشیہ ۱:۱۶۴)

[۴۵] باب ماجاء في أن الدعاءَ لايُرَدُّ بين الأذان والإقامة

[۲۰۸-] حدثنا مُحمودٌ، نا وكيعٌ، وعبدُ الرزاقِ، وأَبو أَحْمَدَ، وأبو نُعَيمٍ، قالوا: نا سُفيانُ، عن زَيْدٍ العَمِّيِّ، عن أبي إياسٍ مُعَاوِيَةَ بنِ قُرَّةَ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "الدُّعَاءُ لَايُرَدُّ بَيْنَ الأَذَانِ والإِقَامَةِ"

قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ حسنٌ. وقد رَوَاهُ أبو إسحاقَ الهَمْدَانيُّ، عن بُرَيْدِ بنِ أبي مَرْيَمَ، عن أنسٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم مِثْلَ هٰذَا.

ملحوظہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ترمذی (۱۹۹:۲) کتاب الدعوات میں بھی آئے گی۔ وہاں حدیث میں یہ اضافہ ہے: ''پس اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت مانگو''

بابُ مَاجاءَ کَمْ فَرَضَ اللّٰهُ عَلٰی عِبادِہٖ مِنَ الصَّلَوٰاتِ؟

اللہ تعالیٰ نے بندوں پر کتنی نمازیں فرض کی ہیں؟

شب معراج میں بارگاہ مقدس سے نبی ﷺ کو جو خاص تحفہ دیا گیا ہے وہ نمازیں ہیں، پہلے پچاس نمازیں فرض کی گئیں، پھر جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس پہنچے تو انھوں نے پوچھا: پروردگار نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا؟ نبی ﷺ نے فرمایا: پچاس نمازیں! انھوں نے مشورہ دیا کہ آپ بارگاہ خداوندی میں واپس جائیں اور تخفیف کی درخواست کریں، آپ کی امت پچاس نمازیں نہیں پڑھ سکے گی۔ میں بنی اسرائیل کو آزما چکا ہوں، اور ان کا خوب تجربہ کر چکا ہوں، چنانچہ نبی ﷺ بارگاہِ خداوندی میں واپس گئے اور تخفیف کی درخواست کی، اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں کم کردیں، جب آپ واپس لوٹے تو موسیٰ علیہ السلام نے پھر کہا کہ آپ کی امت پینتالیس نمازیں بھی نہیں پڑھ سکے گی، پھر جایئے اور تخفیف کی درخواست کیجئے۔ چنانچہ آپ برابر بارگاہِ خداوندی میں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس آتے جاتے رہے یہاں تک کہ پانچ نمازیں رہ گئیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پھر بھی واپس جانے کا اور تخفیف کی درخواست کرنے کا مشورہ دیا مگر نبی ﷺ نے فرمایا: ''میں اتنی بار آیا گیا کہ اب شرم محسوس ہوتی ہے'' ——— جب پانچ نمازیں رہ گئیں تو وحی آئی کہ ہمارا قول بدلا نہیں جاتا یہ شب وروز میں پانچ نمازیں ہیں اور ہر نماز کا دس گنا بدلہ ہے پس مجموعہ پچاس ہوگیا (اس طرح پہلا قول حکماً برقرار رہا) اور جو شخص کسی نیکی کا ارادہ کرے پھر اس کو نہ کر سکے تو اس کے لئے ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے۔ اور اگر کرلے تو دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں، اور جو شخص کسی برائی کا ارادہ کرے پھر اس کو نہ کرے تو اس کے لئے کوئی گناہ نہیں لکھا جاتا، اور اگر کرلے تو صرف ایک گناہ لکھا جاتا ہے (تفصیل مسلم ۱:۹۱ باب الاسراء میں ہے)

غرض معراج کی مبارک رات میں نمازوں کے علاوہ الحَسَنَۃ بِعَشْرَۃِ أمثالها کا تحفہ بھی حاصل ہوا ہے اور یہ ضابطہ صرف نمازوں کے لئے نہیں بلکہ تمام اعمال حسنہ کے لئے عام کردیا گیا ہے۔ اور نیکی کا دس گنا بدلہ امتِ محمدیہ کی خصوصیت ہے۔

فائدہ: معراج کا واقعہ کب پیش آیا؟ اس سلسلہ میں سن، ماہ، تاریخ اور دن سب میں اختلاف ہے، سن میں چار قول ہیں: ۵ نبوی، ۶ نبوی، ۱۱ نبوی اور ۱۲ نبوی۔ اور مہینہ کے بارے میں پانچ قول ہیں: ماہ ربیع الاول، ربیع الآخر، رجب، رمضان اور شوال۔ اور تاریخ کے بارے میں دو قول ہیں: ۱۷ اور ۲۷۔ اور دن کے بارے میں تین قول ہیں: بار

کی رات، جمعہ کی رات، اور پیر کی رات، اور لوگوں میں مشہور یہ ہے کہ معراج کا واقعہ ہجرت سے ایک سال پہلے ۲۷ رجب کی شب میں پیش آیا ہے واللہ اعلم (ہدایت القرآن ۵: ۳۲)

[٤٦] باب ماجاء كم فَرَضَ اللّٰهُ على عباده من الصلوات؟

[٢٠٩-] حدثنا مُحمدُ بنُ يَحيىَ نا عَبدُ الرَّزَّاقِ، أَنَا مَعْمَرٌ، عن الزُّهرِيِّ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: فُرِضَتْ عَلَى النبيِّ صلى الله عليه وسلم لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ الصَّلاةُ خَمْسِيْنَ، ثُمَّ نُقِصَتْ، ثُمَّ جُعِلَتْ خَمْسًا، ثُمَّ نُوْدِيَ يَا مُحمدُ! إِنَّهُ لاَيُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَيَّ وإِنَّ لَكَ بِهٰذَا الخَمْسِ خَمْسِيْنَ.

وفي الباب: عن عُبادةَ بنِ الصَّامتِ، وطَلحةَ بنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ، وأبي قَتادةَ، وأبي ذَرٍّ، ومالكِ بنِ صَعْصَعَةَ، وأبي سَعِيدِ الخُدرِيِّ.

قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ.

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: شب معراج میں نبی ﷺ پر پچاس نمازیں فرض کی گئیں، پھر کم کی گئیں، پھر پانچ کردی گئیں، پھر پکارا گیا یعنی وحی آئی: ''اے محمد! ہمارا قول بدلا نہیں جاتا، بیشک آپؐ کے لئے ان پانچ کے بدلے پچاس ہیں''

فائدہ: نبی ﷺ کا معمول شب وروز میں پچاس رکعتیں پڑھنے کا تھا۔ آپؐ فرائض، سنن، تہجد، اشراق اور اوابین وغیرہ کے ذریعہ یہ تعداد پوری کرتے تھے (مزید وضاحت کے لئے میری کتاب: ''کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟'' ص: ۳ے دیکھیں) اس لئے کہ شریعت کا جو حکم تخفیف کے طور پر منسوخ کیا جاتا ہے اس کا استحباب باقی رہتا ہے، جیسے پہلے عاشورہ کا روزہ فرض تھا جب رمضان کے روزے فرض کئے گئے تو عاشورہ کے روزے ختم کردیئے گئے یہ نسخ تخفیف کے لئے تھا، چنانچہ اس کا استحباب باقی ہے۔ لہٰذا اللہ سے توفیق مانگنی چاہئے اور کوشش کرنی چاہئے کہ رات دن میں پچاس رکعتیں پوری ہوجائیں واللہ الموفق۔

بابٌ في فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ

پانچ نمازوں کی فضیلت

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: پانچ نمازیں اور جمعہ سے جمعہ کفارہ ہیں ان گناہوں کے لئے جو ان کے درمیان ہوتے ہیں جب تک کہ نہ چھایا جائے کبیرہ گناہوں پر۔ یعنی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب نہ کیا جائے۔

تشریح: اس حدیث میں پانچ نمازوں کی اور جمعہ کی یہ فضیلت بیان کی گئی ہے کہ ان کے ذریعہ صغائر معاف ہوتے

ہیں البتہ کبائر کے لئے توبہ شرط ہے ——— اور ”جب تک نہ چھایا جائے کبیرہ گناہوں پر“ یہ تعبیر اس لئے اختیار کی ہے کہ مؤمن بالقصد کبیرہ گناہ کرے یہ بات تقریباً ناممکن ہے۔ ہاں شیطان اور نفس کے دھوکا دینے سے مؤمن گناہوں میں جا پڑتا ہے اور یہ بالکل ویسی ہی تعبیر ہے جیسی پہلے گذری ہے۔ تَفُوْتُهُ صلاةُ العصر: اس کے ہاتھ سے عصر کی نماز نکل گئی یعنی اس نے عصر فوت کردی، یہ نہیں کہا کہ اس نے عصر کی نماز چھوڑ دی کیونکہ نماز فوت کرنا ممکن نہیں، ہاں مشغولیت اور انہماک کی وجہ سے عصر فوت ہوسکتی ہے۔ غرض پانچ نمازیں جمعہ اور دیگر اعمال حسنہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ گناہوں کو بھسم کرتے ہیں جو گناہ صادر ہونگے ان کو یہ اعمال ختم کردیں گے اور اگر گناہ نہیں ہونگے تو یہ اعمال بندے کو اجلا کریں گے۔

فائدہ: یغش: معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے، پہلی صورت میں الکبائر: مفعول بہ ہوگا اور دوسری صورت میں نائب فاعل۔ مالم یَغْشَ الکبائرَ: جب تک مؤمن کبیرہ گناہوں پر نہ چھائے اور مالم یُغْشَ الکبائرُ: جب تک کبیرہ گناہوں پر چھایا نہ جائے۔ اور اس ارشاد کے دو مطلب سمجھے گئے ہیں: پہلا مطلب: یہ ہے کہ نمازوں سے گناہوں کی معافی کے لئے کبیرہ گناہوں سے بچا ہوا ہونا شرط ہے۔ یعنی صغیرہ گناہ بھی اسی شخص کے معاف ہونگے جس نے کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں کیا۔ اگر کسی نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا ہے تو پھر نمازوں سے صغیرہ گناہ بھی معاف نہیں ہونگے۔ دوسرا مطلب: یہ ہے کہ نمازوں سے صرف صغیرہ گناہ معاف ہوتے ہیں، کبیرہ گناہ معاف نہیں ہوتے ان کی معافی کے لئے توبہ شرط ہے۔

[۴۷] باب فی فضل الصلوات الخمس

[۲۱۰-] حدثنا عَلِیُّ بنُ حُجْرٍ، نا إسماعیلُ بنُ جَعْفَرٍ، عن العَلاءِ بنِ عبدِ الرحمنِ، عن أبیهِ، عن أبی هُریرةَ، أنَّ رسولَ اللهِ صلی اللهُ علیه وسلم قال: ”الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَی الْجُمُعَةِ کَفَّارَاتٌ لِمَابَیْنَهُنَّ، مَالَمْ یُغْشَ الْکَبَائِرُ.

وفی الباب: عن جابرٍ وأنسٍ، وحَنْظَلَةَ الأُسَیِّدِیِّ. قال أبو عیسی: حدیثُ أبی هریرةَ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

ترجمہ: واضح ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

جماعت کا ثواب

حدیث: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں: نبی ﷺ نے فرمایا: باجماعت نماز تنہا آدمی کی نماز سے ستائیس

گنا بڑھ جاتی ہے ـــــــ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ''پچیس گنا'' ہے۔ اور علماء نے اس تعارض کو مختلف طرح سے دور کیا ہے۔

پہلی صورت: نفس جماعت کا ثواب پچیس گنا ہے لیکن اگر جماعت میں مزید خصوصیات پیدا ہو جائیں مثلاً امام نیک آدمی ہو، یا مجمع بڑا ہو، یا جماعت میں نیک لوگ شامل ہوں تو پھر ثواب بڑھ کر ستائیس گنا ہو جاتا ہے۔

دوسری صورت: نفس جماعت کا ثواب پچیس گنا ہے اور مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے کا ثواب ستائیس گنا ہے۔

تیسری صورت: شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: جماعت کے فوائد ایک زاویہ سے پچیس ہیں، دوسرے اعتبار سے ستائیس۔ پس جس زاویہ سے دیکھا جائے گا اس کا اعتبار ہوگا (تفصیل رحمۃ اللہ الواسعہ ۳: ۵۷۵ میں ہے)

[٤٨] باب ماجاء في فضل الجماعة

[٢١١-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبدَةُ، عن عُبَيْدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ عن نافِعٍ عن ابنِ عُمرَ قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: " صَلاَةُ الجَمَاعَةِ تَفضُلُ عَلٰى صَلاَةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ بِسَبْعٍ وَّعِشْرِيْنَ دَرَجَةً"

وفي الباب: عن عَبدِ اللّٰهِ بنِ مَسْعُوْدٍ، وأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ، ومُعاذِ بنِ جَبَلٍ، وأبي سَعِيدٍ، وأبي هريرةَ وأنسِ بنِ مالِكٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عُمرَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهٰكَذا رَوَى نَافِعٌ عن ابنِ عُمرَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنَّهُ قَالَ:" تَفضُلُ صَلاَةُ الجَمِيْعِ عَلٰى صَلاَةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ بِسَبْعٍ وَّعِشْرِيْنَ دَرَجَةً"؛ وَعَامَّةُ مَنْ رَوَى عَنِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم إِنَّمَا قَالُوْا: خَمْسٍ وعِشْرِيْنَ إلاَّ ابنَ عُمرَ، فَإِنَّهُ قَالَ: بِسَبْعٍ وعِشرينَ.

[٢١٢-] حدثنا إسحاقُ بنُ مُوسَى الأَنْصَارِيُّ، نا مَعْنٌ، نا مالكٌ عن ابنِ شِهابٍ عن سَعِيدِ بنِ المُسَيِّبِ، عن أبي هريرةَ، أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال:"إِنَّ صَلاَةَ الرَّجُلِ في الجَمَاعَةِ تَزِيْدُ عَلٰى صَلاَتِهِ وَحْدَهُ بِخَمْسٍ وعشرينَ جُزْءً"

قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: (حدیث ۲۱۱) نافع: حضرت ابن عمرؓ سے یہ مرفوع حدیث روایت کرتے ہیں کہ جماعت کی نماز آدمی کی تنہا نماز سے ستائیس گنا بڑھ جاتی ہے۔ یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے اور نافع حضرت ابن عمرؓ سے اسی طرح روایت کرتے ہیں کہ جماعت کی نماز آدمی کی تنہا نماز سے ستائیس گنا بڑھ جاتی ہے اور عموماً صحابہ: نبی ﷺ سے روایت کرتے

ہوئے پچیس گنا کہتے ہیں، صرف ابن عمر ستائیس گنا کہتے ہیں۔ پھر بطور مثال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث (نمبر۲۱۲) پیش کی ہے۔ اس میں پچیس گنا ہے، اور یہ حدیث بھی حسن صحیح ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی مَن سَمِعَ النِّدَاءَ فَلاَ یُجِیبُ

جماعت سے پیچھے رہنے والوں کے لئے وعید

اذان کے جواب دو ہیں: اجابتِ قولی، اور یہ مسنون ہے اور اجابتِ فعلی: یعنی مسجد میں جا کر باجماعت نماز پڑھنا۔ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے جماعت کو فرض قرار دیا ہے۔ اور علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ نے واجب کہا ہے۔ یعنی جس طرح نماز پڑھنا فرض ہے اسی طرح جماعت سے پڑھنا بھی ایک مستقل فرض یا واجب ہے، مگر جمہور کی رائے یہ ہے کہ جماعت سنت مؤکدہ اشد تاکید ہے یعنی واجب جیسی مؤکد ہے۔ اور فرق اس طرح ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی شخص بغیر عذر کے تنہا نماز پڑھے تو جماعت فرض یا واجب کہنے والوں کے نزدیک نماز نہیں ہوگی اور سنت کہنے والوں کے نزدیک نماز ہوجائے گی، مگر اس شخص کو ترکِ جماعت کا گناہ ہوگا ـــــــ اور دونوں فریقوں کی دلیل باب کی حدیث ہے۔

حدیث: نبی ﷺ نے فرمایا: بخدا! واقعہ یہ ہے کہ میں نے ارادہ کیا تھا کہ میں خدام کو سوختہ جمع کرنے کا حکم دوں، پھر میں نماز کا حکم دوں۔ پھر اس کے لئے اذان کہی جائے، پھر میں ایک آدمی کو حکم دوں جو لوگوں کو نماز پڑھائے، پھر میں ان لوگوں کی طرف جاؤں جو نماز میں حاضر نہیں ہوئے۔ پس میں ان کو ان کے گھروں میں جلادوں (مگر پھر آپؐ کو عورتوں اور بچوں کا خیال آیا تو آپؐ نے اپنے ارادہ کو عملی جامہ نہیں پہنایا) ـــــــ قائلینِ وجوب وفرض کا اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ مار ڈالنے کی سزا فرائض کے تارک ہی کو دی جاسکتی ہے، سنت ومستحب کے تارک کو نہیں دی جاسکتی، معلوم ہوا کہ جماعت سے نماز پڑھنا فرض یا واجب ہے (جن ائمہ کے نزدیک اعلی درجہ کی خبر واحد سے فرضیت ثابت ہوسکتی ہے ان کے نزدیک فرض ہے اور احناف کے نزدیک خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی اس لئے ابن الہمام نے واجب کی تعبیر اختیار کی ہے۔ اور مفاد دونوں کا ایک ہے)

اور جمہور کہتے ہیں: اس حدیث کا مفہوم جماعت کا فرض یا واجب ہونا نہیں ہے، کیونکہ نبی ﷺ اور آپؐ کے خدام جماعت سے متخلف ہونگے اور یہ بات کہ نبی ﷺ اور آپؐ کے خدام دوسری جماعت کرلیں گے متخلفین کے حق میں بھی متحقق ہے۔ وہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم بھی دوسری جماعت کرلیں گے۔ غرض اس حدیث سے جماعت کی تاکید تو نکلتی ہے، اس کا فرض یا واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا ـــــــ اور وہ سنن ومستحبات جو شعائرِ اسلام میں سے ہیں ان کے ترک پر سخت سرزنش کی جاسکتی ہے۔ فقہ میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی علاقہ کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کرلیں یا ختنہ نہ کرانے پر متفق ہوجائیں تو ان کے ساتھ قتال کیا جائے گا حالانکہ احناف کے نزدیک اصح قول کے مطابق ختنہ

کرانا سنت ہے (۱) معلوم ہوا کہ جو شعائر ہیں خواہ وہ سنن ومستحباب ہی ہوں ان کے تارک کو قتل کی بھی سزادی جاسکتی ہے۔

فائدہ: جو حضرات جماعت کو فرض یا واجب کہتے ہیں ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی ایک حدیث اور ان کا فتوی بھی ہے۔ حدیث تو یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: جس نے اذان سنی، پھر بھی وہ نماز پڑھنے کے لئے مسجد میں نہیں گیا تو اس کی نماز نہیں (مشکوۃ حدیث ۱۰۷۷ باب الجماعۃ) اور فتوی یہ ہے کہ آپؓ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو رات بھر نفلیں پڑھتا ہے اور ہمیشہ روزے رکھتا ہے مگر جمعہ اور جماعت میں شریک نہیں ہوتا۔ آپؓ نے فرمایا: ''ایسا شخص جہنم میں جائے گا''

اور جمہور ابن عباس کی اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث وعید کی ہے جس میں ناقص کو کامل فرض کر کے گفتگو کی جاتی ہے یعنی بلا عذر تارکِ جماعت کی نماز ناقص ہے مگر اس کو تہدیداً کالعدم قرار دیا گیا ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کا فتوی اس شخص کے بارے میں ہے جو جمعہ اور جماعت کو بے حیثیت سمجھتا ہے، اس کی بے قدری کرتا ہے اور ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ وہ استخفاف کی بنا پر کافر ہے، نہ کہ ترک کی بناء پر۔ واللہ اعلم

[٤٩] باب ماجاء فيمن سمع النداءَ فلا يُجيب

[٢١٣-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وكيعٌ، عن جَعفرِ بْنِ بُرْقَانَ، عن يَزِيْدَ بنِ الأَصَمِّ، عن أبي هُريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال:" لَقَدْ هَمَمْتُ أن آمُرَ فِتْيَتِيْ أن يَّجمَعُوْا حُزَمَ الحَطَبِ، ثم آمُرَ بالصَّلاةِ فَتُقَامَ، ثُمَّ أُحَرِّقَ عَلٰى أَقْوَامٍ لاَ يَشْهَدُوْنَ الصَّلاَةَ"

وفي الباب: عن ابنِ مسعودٍ، وأبي الدَّرْدَاءِ، وابنِ عباسٍ، ومُعاذِ بنِ أنسٍ، وجابرٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هُريرةَ، حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وقد رُوِيَ عَن غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُمْ قَالُوْا: مَن سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْ فَلاَ صَلاَةَ لَهُ؛ وقال بَعضُ أهلِ العلمِ: هٰذا عَلَى التَّغْلِيْظِ والتَّشْدِيْدِ، وَلاَ رُخصَةَ لِأَحَدٍ فِي تَرْكِ الْجَمَاعَةِ إِلاَّ مِنْ عُذْرٍ. قال مُجاهدٌ، وسُئِلَ ابنُ عَبَّاسٍ عن رَجُلٍ يَصُوْمُ النَّهارَ وَيَقُوْمُ اللَّيْلَ لاَ يَشْهَدُ جُمْعَةً وَلاَ جَمَاعَةً؟ فقال: هُوَ فِي النَّارِ؛ حدثنا بِذلِكَ هَنَّادٌ نا المُحَارِبِيُّ عن لَيْثٍ عن مُجاهدٍ.

ومَعْنَى الحَدِيثِ: أن لاَيَشْهَدَ الجماعَةَ وَالْجُمُعَةَ رَغْبَةً عَنْهَا، واسْتِخْفَافًا بِحَقِّهَا، وتَهَاوُنًا بِهَا.

لغات: لَقَدْ میں لام توطیہ للقسم ہے جو قسم کی تمہید میں آتا ہے، اور قد ماضی پر تحقیق کے لئے آتا ہے دونوں کا

(۱) والأصل: أن الخِتَانَ سنةٌ، كما جاء في الخبر، وهو من شعائر الإسلام وخصائصه، فلو اجتمع أهل بلدة على تركه حاربهم الإمام، فلا يُترك إلا لعذر (درمختار ۵:۵۲۰)

ترجمہ ہے "بخدا واقعہ یہ ہے" —— فِتْيَةٌ: فَتیٰ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: نوجوان اور عرفی معنی ہیں: خدام —— حُزَم جمع ہے، اس کا مفرد حُزْمَةٌ ہے لکڑی وغیرہ کا گٹھر —— حَطَب: ایندھن، اس کی جمع اَحْطَاب ہے۔

ترجمہ: اور متعدد صحابہ سے مروی ہے: انھوں نے کہا: جس نے اذان سنی (یعنی جس کا گھر مسجد سے قریب ہے اور اذان کی آواز اس کے گھر تک پہنچتی ہے) اور اس نے جواب نہیں دیا (یعنی مسجد میں نہیں گیا، گھر ہی میں نماز پڑھ لی) تو اس کی نماز نہیں ہوئی۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ قول وعید کا ہے (تغلیظ وتشدید مترادف لفظ ہیں دونوں کے معنی ہیں وعید) مگر ترکِ جماعت کی اجازت کسی کے لئے نہیں بجز معذور کے۔

اور مجاہدؒ کہتے ہیں: ابن عباسؓ سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو دن میں روزے رکھتا ہے اور رات میں نماز پڑھتا ہے (مگر وہ) جمعہ اور جماعت میں حاضر نہیں ہوتا تو انھوں نے جواب دیا: وہ جہنم میں جائے گا۔ اس کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس قول کی ابتدائی سند لکھی ہے، اور حدیث (ابن عباسؓ کے قول) کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ اور جماعت میں حاضر نہیں ہوتا ان سے اعراض کرتے ہوئے، اور ان کے حق کو ہلکا سمجھتے ہوئے اور ان کو ہیچ سمجھتے ہوئے (تھاونا بھا: استخفافا بحقھا کی تفسیر ہے۔ اور صحیح بحقھا ہے ہمارے نسخوں میں جو لحقھا ہے وہ صحیح نہیں)

فائدہ: اعذار کی بناء پر جماعت سے پیچھے رہنا اور تنہا نماز پڑھنا جائز ہے اور ایسے اعذار اکیس ہیں، تفصیل درمختار (۲۹۲:۲ باب الامامۃ، مطبع زکریا) میں ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّی وَحْدَهُ ثُمَّ یُدْرِكُ الجَمَاعَةَ

تنہا نماز پڑھنے کے بعد جماعت پائے تو کیا حکم ہے؟

مذاہبِ فقہاء: اگر کوئی شخص تنہا نماز پڑھ لے پھر جماعت کو پائے تو اس کو جماعت میں شریک ہو جانا چاہئے، اس کی پہلی نماز فرض ہوگی اور یہ جماعت کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز نفل ہوگی۔ اور یہ مسئلہ اجماعی ہے، مگر کن نمازوں میں شریک ہونا چاہئے؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں شریک ہونا چاہئے۔ اس کے حق میں فجر اور عصر کے بعد نفل ممنوع نہیں۔ مگر امام مالکؒ نے مغرب کو مستثنیٰ کیا ہے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مغرب میں بھی شریک ہو جائے اور امام کے سلام کے بعد مزید ایک رکعت پڑھ لے تاکہ اس کا نفل شفعہ (دوگانہ) ہو جائے۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہوگا، بقیہ نمازوں میں شریک نہیں ہوگا کیونکہ عصر اور فجر کے بعد نفل ممنوع ہیں، اور مغرب طاق نماز ہے جبکہ کوئی نفل طاق نہیں ہوتا اور اس کو شفعہ بنانے کے لئے امام کے سلام کے بعد مزید ایک رکعت ملانا امام کی مخالفت ہے۔ اس لئے مغرب میں بھی شریک نہیں ہوگا۔

دلائل: احناف کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "جب

تو اپنے ڈیرے میں نماز پڑھ لے پھر جماعت کو پائے تو اس میں شامل ہو جا سوائے فجر اور مغرب کے" ——— اور جو حکم فجر کا ہے وہی عصر کا بھی ہے۔ یہ حدیث حاشیہ میں نقل کی ہے اور اس کی سند اچھی ہے (دار قطنی ۱: ۴۱۶)

اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

حدیث: یزید بن الاسود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے حج کے موقع پر منی کی مسجد خیف میں یہ واقعہ پیش آیا کہ جب آپ فجر کی نماز پڑھا کر فارغ ہوئے تو دیکھا کہ پیچھے دو آدمی علحدہ بیٹھے ہیں آپؐ نے ان کو طلب فرمایا۔ وہ دونوں ڈرے سہمے آئے، آپؐ نے پوچھا: "تم دونوں نماز میں کیوں شریک نہیں ہوئے؟" انھوں نے عرض کیا: ہم اپنے ڈیروں میں نماز پڑھ کر آئے ہیں، آپؐ نے فرمایا: "پھر بھی ایسا مت کرو، جب تم دونوں اپنے ڈیروں میں نماز پڑھ لو پھر ایسی مسجد میں آؤ جہاں جماعت ہو رہی ہے تو لوگوں کے ساتھ بھی نماز پڑھ لو، پس وہ یعنی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز تمہارے لئے نفل ہے" ——— ائمہ ثلاثہ کا استدلال اس حدیث سے واضح ہے کیونکہ یہ واقعہ فجر کا ہے اور نبی ﷺ نے فجر میں جماعت میں شریک ہونے کا حکم دیا ہے پس عصر کو اس پر قیاس کریں گے کیونکہ دونوں کا حکم ایک ہے۔ رہی مغرب کی نماز تو اس کو فجر کے ساتھ لاحق کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ اس میں ان حضرات میں اختلاف ہو گیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ لاحق نہیں کرتے، اور امام شافعی رحمہ اللہ لاحق کرتے ہیں۔

حدیثِ باب کی توجیہ: احناف نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے کیونکہ جن روایتوں میں بعد العصر اور بعد الفجر نفل کی ممانعت آئی ہے وہ متواتر ہیں اس لئے ان کا لحاظ ضروری ہے۔ اور حدیثِ باب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ حدیث اس صورت کے لئے ہے جبکہ امیر کے عقاب کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں پانچوں نمازوں میں شریک ہو جانا چاہئے۔ رہی یہ بات کہ عصر اور فجر کے بعد نوافل ممنوع ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ: إذا ابْتُلِيَ بِبَلِيَّتَيْنِ فَلْيَخْتَرْ أَهْوَنَهُمَا یعنی جب دو مصیبتیں درپیش ہوں تو ہلکی مصیبت کو اختیار کر لینا چاہئے۔ اور یہاں ہلکی آفت: کراہیت کا ارتکاب ہے، اور مغرب میں امام کے ساتھ سلام پھیر دے دو نفل ہو جائیں گی اور ایک بیکار جائے گی۔ اور جہاں ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو وہاں مسئلہ وہ ہے جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آیا ہے۔ واللہ اعلم

[۵۰] باب ماجاء في الرجل يصلي وحدَه ثم يُدْرِكُ الجماعة

[۲۱۴-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا هُشَيْمٌ، نا يَعْلَى بنُ عَطَاءٍ، نا جَابِرُ بنُ يَزِيْدَ بنِ الأَسْوَدِ، عن أبيه، قال: شَهِدْتُ مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم حَجَّتَهُ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ صَلاَةَ الصُّبحِ فِي مَسْجِدِ الخَيْفِ، فَلَمَّا قَضَى صَلاَ تَهُ انْحَرَفَ، فإذا هُوَ بِرَجُلَيْنِ في أُخْرَى القَوْمِ، لَمْ يُصَلِّيَا مَعَهُ، فَقَالَ: عَلَيَّ بِهِمَا، فَجِيئَ بِهِمَا تَرْعُدُ فَرَائِصُهُمَا، فَقَالَ: "مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تُصَلِّيَا مَعَنَا؟" فَقَالاَ: يارسولَ اللهِ! إِنَّا كُنَّا قَد

صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا، فقال: " فَلَا تَفْعَلَا، إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثم أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ"

وفي الباب: عن مِحْجَنٍ، ويزيدَ بنِ عَامِرٍ. قال أبو عيسى: حديثُ يَزِيدَ بنِ الأَسْوَدِ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

وهو قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ وبه يَقولُ سفيانُ الثوريُّ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ، قالوا: إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ وَحْدَهُ ثُمَّ أَدْرَكَ الجماعةَ فَإِنَّهُ يُعِيْدُ الصَّلَوَاتِ كُلَّهَا في الْجَمَاعَةِ؛ وإِذَا صَلَّى الرَّجُلُ المغربَ وَحْدَهُ، ثم أَدْرَكَ الجماعَةَ، قَالُوْا: فَإِنَّهُ يُصَلِّيْهَا مَعَهُمْ، وَيَشْفَعُ بِرَكْعَةٍ، وَالَّتِيْ صَلَّى وَحْدَه هِيَ الْمَكْتُوْبَةُ عِنْدَهُم.

ترجمہ: یزید بن الاسودؓ کہتے ہیں: میں نبی ﷺ کے ساتھ آپؐ کے حج میں حاضر ہوا، پس میں نے آپؐ کے ساتھ مسجدِ خیف میں فجر کی نماز پڑھی، جب آپؐ نے نماز مکمل کی تو آپؐ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے، اچانک آپؐ نے لوگوں کے پیچھے دو آدمیوں کو علحدہ بیٹھا ہوا دیکھا۔ جنھوں نے آپؐ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی۔ آپؐ نے فرمایا: ان دونوں کو میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ان دونوں کو لایا گیا، درانحالیکہ ان کے شانے کا گوشت کپکپا رہا تھا (یہ محاورہ ہے اس میں شانے کے گوشت کا کپکپانا ضروری نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ڈرے سہمے ہوئے تھے) آپؐ نے فرمایا: تم دونوں نے ہمارے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم نے اپنے ڈیروں میں نماز پڑھ لی تھی، آپؐ نے فرمایا: "پھر بھی ایسا مت کرو، جب تم دونوں اپنے ڈیروں میں نماز پڑھ لو، پھر ایسی مسجد میں آؤ جہاں جماعت ہو رہی ہے تو لوگوں کے ساتھ بھی نماز پڑھ لو، پس وہ یعنی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز تمہارے لئے نفل ہے"

اور یہ متعدد علماء کا قول ہے۔ جیسے ثوری، شافعی، امام احمد اور امام اسحاق رحمہم اللہ۔ وہ کہتے ہیں: جب آدمی تنہا نماز پڑھ لے، پھر جماعت کو پائے تو وہ تمام نمازوں کو جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھے، اور جب مغرب کی نماز تنہا پڑھ لے، پھر جماعت پائے تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس کو بھی لوگوں کے ساتھ پڑھے، اور ایک رکعت کے ذریعہ اس کو شفعہ بنا لے، اور جو نماز اس نے تنہا پڑھی ہے وہی ان کے نزدیک فرض ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي الجَمَاعَةِ فِي مَسْجِدٍ قَد صُلِّيَ فِيهِ

مسجد میں جماعتِ ثانیہ کا حکم

مذاہبِ فقہاء: جمہور کے نزدیک مسجد میں جماعتِ ثانیہ کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ وہ مسجد میں بار بار جماعت کرنے کی اجازت دیتے ہیں ـــــ امام احمدؒ نے باب کی حدیث سے

استدلال کیا ہے۔

حدیث: حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ نماز سے فارغ ہوکر اپنے اصحاب کے ساتھ مسجد نبوی میں تشریف فرما تھے کہ ایک صاحب داخل ہوئے، جنھوں نے نماز نہیں پڑھی تھی، جب انھوں نے نماز پڑھنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے حاضرین سے فرمایا: تم میں سے کون ان کے ساتھ تجارت کرے گا (تجارت میں بائع اور مشتری دونوں کا نفع ہوتا ہے۔ یہاں آنے والے کا نفع یہ ہے کہ اس کو جماعت کا ثواب مل جائے گا، اور جو اس کے ساتھ جماعت میں شامل ہوگا اس کا نفع یہ ہے کہ اس کو نفل کا ثواب ملے گا) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے، اور دونوں نے با جماعت نماز پڑھی —— امام احمد رحمہ اللہ نے اس واقعہ سے جماعتِ ثانیہ کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ نیز امام احمدؒ کی دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ بھی ہے جو بخاری میں تعلیقاً مذکور ہے: وہ اپنے اصحاب کے ساتھ ایک ایسی مسجد میں پہنچے جہاں جماعت ہوچکی تھی۔ انھوں نے اذان واقامت کہی، پھر با جماعت نماز پڑھی۔ (بخاری، مصری ۲: ۱۳۰ باب فضلُ صلاۃِ الجماعۃ)

اور امام احمد رحمہ اللہ کی دلیل عقلی یہ ہے کہ مساجد با جماعت نماز پڑھنے ہی کے لئے بنائی جاتی ہیں، پس ان میں بار بار جماعت کرنے کی گنجائش ہے۔

اور جمہور کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے کہ نبی ﷺ نے جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کو جلا دینے کا ارادہ کیا، اگر مکرر جماعت کی گنجائش ہوتی تو پیچھے رہ جانے والوں کے پاس معقول عذر ہوتا کہ ہم دوسری تیسری جماعت میں شریک ہوجائیں گے۔ پس ان کو سزا دینے کا کوئی جواز نہیں۔ یہ بات تو اسی صورت میں معقول ہے جبکہ جماعت ثانیہ کا جواز نہ ہو۔

دوسری دلیل: ایک مرتبہ نبی ﷺ مدینہ میں کسی جگہ تشریف لے گئے، آپؐ کے لوٹنے میں دیر ہوگئی جب آپ واپس لوٹے تو جماعت ہوچکی تھی، آپؐ نے گھر کی عورتوں کو جمع کیا اور با جماعت نماز پڑھی (مجمع الزوائد ۲: ۴۵، ورجالہٗ ثقات) اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آپؐ مسجد نبوی کی فضیلت نہ چھوڑتے۔ آپ کا گھر میں نماز پڑھنا جماعت ثانیہ کی کراہیت کی کھلی دلیل ہے۔

تیسری دلیل: مسجد نبوی میں جماعتِ ثانیہ کا کوئی واقعہ رسول اللہ ﷺ کی پوری دس سالہ زندگی میں پیش نہیں آیا، حالانکہ اس عرصہ میں یقیناً سیکڑوں مسلمان جماعت سے پیچھے رہے ہونگے گویا جماعتِ ثانیہ کے نہ ہونے پر مواظبتِ تامہ ہے، اور مواظبتِ تامہ سے جس طرح جانبِ فعل میں وجوب ثابت ہوتا ہے جانبِ ترک میں کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے۔

اور حدیثِ باب میں جو واقعہ ہے اس کا جماعتِ ثانیہ سے سرے سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ عرف میں جماعتِ ثانیہ اس جماعت کو کہتے ہیں جس میں امام اور مقتدی سب فرض پڑھنے والے ہوں، اور مذکورہ واقعہ میں مقتدی متنفل ہے، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ نے جو جماعتِ ثانیہ کی ہے تو ممکن ہے وہ مسجد طریق ہو اور مسجد طریق میں سب کے نزدیک جماعتِ ثانیہ جائز ہے، اور اس تخصیص کی پہلی دلیل یہ ہے کہ خود حضرت انس رضی اللہ عنہ سے یہ بات مروی ہے کہ جب صحابہ کی جماعت فوت ہوجاتی تھی تو وہ تنہا نماز پڑھتے تھے۔ یہ قول جماعتِ ثانیہ کی نفی پر صریح دلیل ہے (فتح ۲: ۱۰۹) دوسری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے اذان واقامت کے ساتھ باجماعت نماز پڑھی ہے، جبکہ بار بار اذان کا محلہ کی مسجد میں کوئی بھی قائل نہیں۔ پس لامحالہ وہ مسجد طریق کا واقعہ ہے۔

فائدہ: حدیثِ باب سے ضمناً یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مفترض کی نماز متنفل کے پیچھے صحیح نہیں، ورنہ مذکورہ واقعہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ امام بنتے، اور آنے والے صحابی مقتدی بنتے، کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ افضل تھے اور افضل امامت کا زیادہ حقدار ہوتا ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

[۵۱] بابُ مَاجَاء في الجَمَاعَةِ في مَسْجِدٍ قَد صُلِّيَ فيه مَرَّةً

[۲۱۵-] حدثنا هَنَّادٌ، نا عَبْدَةُ، عن سَعِيدِ بنِ أبي عَرُوْبَةَ، عن سُلَيْمَانَ النَّاجِيِّ، عن أبي المُتَوَكِّلِ، عن أبي سعيدٍ، قال: جَاءَ رَجُلٌ وقَد صَلَّى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فقال: " أَيُّكُمْ يَتَّجِرُ عَلٰى هٰذا؟" فَقَامَ رَجُلٌ وَصَلَّى مَعَهُ.

وفي الباب: عن أبي أُمَامَةَ، وأبي مُوسى، والحَكَمِ بنِ عُمَيْرٍ.

قال أبو عيسى: وحديثُ أبي سعيدٍ حديثٌ حسنٌ. هو قَوْلُ غَيْرِ واحِدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وغَيْرِهِمْ مِنَ التابعينَ، قالوا: لَابأسَ أَن يُصَلِّيَ القَوْمُ جَمَاعَةً فِيْ مَسجِدٍ قد صُلِّيَ فِيهِ، وبه يقولُ أحمدُ وإسحاقُ؛ وقال آخَرُوْنَ مِن أهلِ العلمِ: يُصَلُّوْنَ فُرَادَى، وبه يقولُ سفيانُ، وابنُ المباركِ، ومالكٌ، والشافعيُّ: يَخْتَارُوْنَ الصَّلَاةَ فُرَادَى.

ترجمہ: صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کہتے ہیں کہ ایسی مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں جس میں ایک مرتبہ نماز ہوچکی ہو۔ امام احمد واسحاق رحمہما اللہ اسی کے قائل ہیں، اور علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ وہ تنہا تنہا نماز پڑھیں۔ سفیان ثوری، ابن المبارک، شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ اسی کے قائل ہیں۔ یہ لوگ تنہا تنہا نماز پڑھنے کو پسند کرتے ہیں (اور یَتَّجِرُ: تجارۃ سے باب افتعال ہے، اِتَّجَرَ یَتَّجِرُ اتِّجَارًا کے معنی ہیں: تجارت کرنا۔ یہ لفظ أجر سے نہیں ہے، کیونکہ اس کا ہمزہ اصلی ہے، اس کا ادغام نہیں ہوسکتا)

بابُ مَاجَاءَ فِیْ فَضْلِ العِشَاءِ والفَجْرِ فی جَمَاعَةٍ

عشاء اور فجر کی نماز باجماعت پڑھنے کا ثواب

حدیث (۱): رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص عشاء کی نماز میں جماعت میں شریک ہوا اس کو آدھی رات نفلیں پڑھنے کا ثواب ملے گا، اور جو شخص عشاء اور فجر دونوں نمازوں میں جماعت میں شریک ہوا اس کو پوری رات نفلیں پڑھنے کا ثواب ملے گا۔

تشریح: اس حدیث میں عشاء اور فجر کے فضلی (انعامی) ثواب کو تہجد کے اصلی ثواب کے برابر قرار دیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تہجد کی حاجت نہیں، اس کی اہمیت اپنی جگہ برقرار ہے اس لئے کہ تہجد کا اصلی اور فضلی ثواب مل کر اس سے کہیں زیادہ ہیں۔

اس کی تفصیل: یہ ہے کہ ثواب کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور فضلی یعنی انعامی ——— اس کو ایک مثال سے سمجھئے، بخاری شریف کا ختم پڑھا گیا ہر طالب عالم کو پانچ لڈو ملے، اور تین طالب علموں نے مٹھائی تقسیم کرنے کا کام انجام دیا، آخر میں استاذ نے ان تینوں طالب علموں کو پندرہ پندرہ لڈو دیئے، ان میں پانچ اصلی ہیں، اور باقی دس فضلی یعنی انعامی ہیں، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ عمل کا ایک اصلی ثواب ہے اور ایک فضلی، اور مقابلہ کی صورت میں ایک کا اصلی ثواب لیا جائے گا اور دوسرے کا فضلی۔ اصلی ثواب کا اصلی ثواب سے اور فضلی ثواب کا فضلی ثواب سے مقابلہ نہیں کیا جائے گا۔ یہاں بھی عشاء اور فجر باجماعت پڑھنے کے ثواب کا تہجد کے ثواب سے جو مقابلہ ہے تو اس میں عشاء اور فجر کا تو فضلی ثواب لیں گے اور تہجد کا اصلی۔ یعنی عشاء اور فجر کا انعامی ثواب تہجد کے اصلی ثواب کے برابر ہے، مگر تہجد پڑھنے والے کو تہجد کے اصلی اور فضلی دونوں ثواب ملتے ہیں۔ پس وہ عشاء اور فجر باجماعت پڑھنے والے کے ثواب سے کہیں زیادہ ہو جائیں گے، اس لئے تہجد تو بہر حال پڑھنا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے: سورۂ اخلاص پڑھنے کا ثواب ثلثِ قرآن کے برابر ہے، یہاں بھی سورۂ اخلاص کا فضلی اور قرآن کا اصلی ثواب لیا جائے گا، یعنی سورۂ اخلاص کا فضلی ثواب تہائی قرآن کے اصلی ثواب کے برابر ہے، مگر جو شخص تہائی قرآن پڑھے گا اس کے پاس اصلی اور فضلی دونوں ثواب اکٹھا ہونگے جو اس فضلی ثواب سے کہیں زیادہ ہونگے، اس لئے صرف سورۂ اخلاص پڑھنے پر اکتفا نہیں کرنا چاہئے، بلکہ سارا قرآن پڑھنا چاہئے۔

غرض یہ قاعدہ کلیہ ہے تمام وہ حدیثیں جن میں ثواب کا ثواب سے تقابل کیا گیا ہے ان میں اصلی اور فضلی کا اعتبار ہوگا، اصلی کا اصلی سے اور فضلی کا فضلی سے تقابل نہیں ہوگا۔

حدیث (۲): رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے فجر کی نماز (باجماعت) پڑھی، پس وہ اللہ کی ذمہ داری میں

ہے لہٰذا اللہ کی ذمہ داری میں رخنہ اندازی نہ کرو، یعنی ایسے بندے کو مت ستاؤ، اگر ستاؤ گے تو اللہ کی ذمہ داری میں رخنہ اندازی ہوگی اور جو اللہ کی ذمہ داری میں رخنہ اندازی کرے گا اس کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں کریں گے (اس حدیث میں کبریٰ محذوف ہے)

تشریح: اس حدیث میں اگرچہ جماعت کی قید نہیں ہے مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ حدیث اس باب میں ذکر کرکے اس کو مقید کردیا ہے۔ یعنی یہ فضیلت فجر کی نماز باجماعت پڑھنے والے کے لئے ہے، کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ہی اداء کامل ہے، اور یہ ثواب کامل نماز ادا کرنے کا ہے۔

حدیث (۳): رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تاریکیوں میں مسجدوں کی طرف بہت زیادہ آنے جانے والوں کو قیامت کے دن پوری روشنی کی خوشخبری سنادو۔

تشریح: یہ حدیث اسماعیل الکحال کی وجہ سے ضعیف ہے، اور حدیث میں مراد عشاء اور فجر کی نمازیں ہیں، عشاء میں جانا اور آنا دونوں تاریکی میں ہوتے ہیں، اور فجر میں جانا تاریکی میں ہوتا ہے، اور ظُلَم جمع اس لئے لائی گئی ہے کہ تاریکیاں متعدد ہوسکتی ہیں، رات کی تاریکی چاندنی راتیں نہ ہوں تو اس کی تاریکی، بادل ہوں تو اس کی تاریکی، لائٹ نہ ہو تو اس کی تاریکی، غرض تاریکیاں ہی تاریکیاں ہوں پھر بھی مسجد میں جاکر نماز پڑھے تو اس کو قیامت کے دن بارگاہِ مقدس سے خاص نور عطا ہوگا، کیونکہ ثواب جنسِ عمل سے ہوتا ہے اور ضد بھی ایک جنس ہے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: تُعرف الأشیاءُ بأضدادھا۔

[۵۲] بابُ مَاجَاء فی فضل العشاء والفجر فی جماعة

[۲۱۶-] حدثنا مَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا بِشْرُ بنُ السَّرِيِّ، نا سُفيانُ، عن عُثمانَ بنِ حَكيمٍ، عن عبدِ الرحمنِ بنِ أبی عَمْرَةَ، عن عُثمانَ بنِ عَفَّانَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ شَهِدَ العِشَاءَ فی جَمَاعَةٍ، كَانَ لَهُ قِيَامُ نِصْفِ لَيْلَةٍ، ومَن صَلَّى العِشَاءَ وَالفَجْرَ فی جماعةٍ كَانَ لَهُ كَقِيَامِ لَيْلَةٍ"

وفی الباب: عن ابنِ عُمرَ، وأبی هريرةَ، وأنسٍ، وعُمَارَةَ بنِ رُوَيْبَةَ، وجُنْدُبٍ، وأُبَیِّ بنِ كعبٍ، وأبی مُوسى، وبُرَيْدَةَ.

[۲۱۷-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نايَزيدُ بنُ هَارونَ، نَا دَاوُدُ بنُ أبی هِندٍ، عن الحَسَنِ، عن جُنْدُبِ بنِ سُفيانَ، عن النبیِّ صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فی ذِمَّةِ اللهِ فَلَا تُخْفِرُوْا اللهَ فی ذِمَّتِهِ"

قال أبو عيسى: حديثُ عثمانَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وقد رُوِيَ هٰذا الحديثُ عن عَبدِ الرحمنِ بنِ أبي عَمْرَةَ، عن عُثمانَ مَوْقُوْفًا؛ ورُوِيَ مِن غَيرِ وَجْهٍ عَن عُثمانَ مَرْفُوْعًا.

[۲۱۸-] حدثنا عَبَّاسُ العَنبَرِيُّ نا يَحيىَ بنُ كَثِيْرٍ أبو غَسَّانَ العَنبَرِيُّ عن إسماعيلَ الكَحَّالِ، عن عبدِ اللّٰهِ بنِ أَوْسٍ الخُزَاعِيِّ، عن بُرَيْدَةَ الأَسْلَمِيِّ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال: "بَشِّرِ المَشَّائِيْنَ فِي الظُّلَمِ إِلَى المَسَاجِدِ بِالنُّوْرِ التَّامِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"

هٰذا حديثٌ غريبٌ.

ترجمہ: واضح ہے۔اور آخری حدیث غریب اس لئے ہے کہ اس کے راوی صرف اسماعیل کحال ہیں اور وہ کچھ زیادہ اچھے راوی نہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ الصَّفِّ الأَوَّلِ

پہلی صف کا ثواب

صفوں میں افضل پہلی صف ہے۔رسول اللہ ﷺ نے پہلی صف والوں کے لئے خاص طور پر بخشش کی دعا فرمائی ہے اور فرمایا ہے کہ صف اول کے لوگوں پر اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے اور فرشتے ان کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہیں (مشکوۃ حدیث ۱۰۹۵) اور اس فضیلت کا اصل مصداق وہ مسجدیں ہیں جہاں متعدد صفیں ہوتی ہوں، اور وہ مسجدیں جن میں ایک ہی صف ہوتی ہے وہ بھی ثواب سے محروم نہیں کیونکہ مئے خانہ کا محروم بھی محروم نہیں! اور یہ فضیلت اس لئے ہے تاکہ لوگ جلدی مسجد میں آئیں۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ معزز مہمان کے لئے صف اول میں جگہ متعین کی جاسکتی ہے، وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جب مدینہ آئے ہیں تو نبی ﷺ نے مسجد نبوی میں ٹھیک اپنے پیچھے ان کے لئے جگہ متعین کی تھی۔ایک حدیث میں وہ خود کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ کی آمین سنی درانحالیکہ میں آپؐ کے پیچھے کھڑا تھا۔اسی طرح اولیاء اور اکابر علماء کے لئے صف اول میں جگہ چھوڑنا بھی جائز ہے۔صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شیخین رضی اللہ عنہما کے لئے صف اول میں ٹھیک نبی ﷺ کے پیچھے جگہ چھوڑتے تھے۔معارف السنن (۲:۳۰۲) میں حضرت ابوبکرؓ کے تعلق سے اس کی صراحت ہے، اور بیہقی (۳:۱۰۴) میں ہے: هكذا كان أبو بكر وعمر خلف النبي صلى الله عليه وسلم یہ حضرات بھی صف اول کے ثواب سے بہرہ ور ہونگے خواہ پہلے آئیں یا بعد میں۔

حدیث (۱): رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مردوں کی صفوں میں سب سے اچھی پہلی صف ہے، اور سب سے بری

آخری صف ہے، اور عورتوں کی صفوں میں سب سے اچھی آخری صف ہے، اور سب سے بری پہلی صف ہے۔

تشریح: نبی ﷺ کا یہ ارشاد مردوں اور عورتوں کے اتصال کی بنیاد پر ہے، مردوں کی صفوں میں جو لوگ بالکل آگے ہونگے ان کا عورتوں سے اتصال کم ہوگا، یہی خیریت ہے۔ اور پچھلی صف والوں کا عورتوں سے اتصال زیادہ ہوگا یہی اس کی برائی ہے۔ اسی طرح عورتوں کی جو صف بالکل آخر میں ہے اس کا مردوں سے اتصال کم ہوگا اس لئے وہ اچھی صف ہے، اور عورتوں کی پہلی صف کا مردوں سے اتصال زیادہ ہوگا، یہی اس کی برائی ہے۔

اس کی نظیر: فقہ میں مسئلہ ہے کہ نماز جنازہ میں آخری صف افضل ہے۔ اس کی دو بنیادیں ہیں: ایک یہ کہ لوگ پیچھے ہٹیں تاکہ نماز جنازہ میں کم از کم تین صفیں بنیں۔ دوسری وجہ: یہ ہے کہ نماز جنازہ میں مورتی پوجا کے ساتھ مشابہت ہے۔ پس جو لوگ سب سے پیچھے ہونگے وہ اس مشابہت سے دور ہونگے، اس لئے آخری صف افضل ہے۔

صف اول کی خیریت کی دوسری وجہ مسارعت الی الخیر ہے، جو جلدی آئے گا اسی کو صفِ اول میں جگہ ملے گی اور آخری صف کی برائی کی وجہ سستی اور کاہلی ہے۔ ایسے ہی لوگ سب کے بعد آتے ہیں۔ یہ وجہ عام ہے خواہ مسجد میں عورتیں ہوں یا نہ ہوں۔

حدیث (۲): رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ دعا فرمائی: اے اللہ! پہلی صف والوں کی بخشش فرما، لوگوں نے عرض کیا: وعلی الثانی یارسول اللہ! اے اللہ کے رسول! دعا میں دوسری صف کو بھی شامل فرمائیے، آپؐ نے پھر فرمایا: اے اللہ! پہلی صف والوں کی بخشش فرما، لوگوں نے پھر عرض کیا کہ دوسری صف کے لئے بھی دعا فرمائیں۔ تیسری مرتبہ آپؐ نے دوسری صف کو بھی دعا میں شامل کیا اور فرمایا: اے اللہ! پہلی صف اور دوسری صف والوں کی مغفرت فرما، یعنی صف اول کے لئے تین بار اور صف ثانی کے لئے ایک بار دعا کی۔

تشریح: غالباً نبی ﷺ نے یہ دعا کسی نماز کے بعد کی ہے، اور اس موقع پر مسجد میں دو ہی صفیں ہونگی۔ اگر تیسری صف ہوتی تو وہ بھی عرض کرتے۔ اور ایک حدیث میں وعلی الثالث بھی آیا ہے۔ اس موقع پر تین صفیں ہونگی۔

فائدہ: اس حدیث سے نماز کے بعد اجتماعی دعا کا جواز نکلتا ہے۔ گاہے گاہے رسول اللہ ﷺ سے نمازوں کے بعد اجتماعی دعا کرنا ثابت ہے۔ اگرچہ آپؐ نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی، تفصیل آگے آئے گی۔

حدیث (۳): رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر لوگ اذان دینے کا اور صف اول میں نماز پڑھنے کا ثواب جان لیں تو وہ ان دونوں کے لئے جھگڑا کریں، اور جھگڑا نمٹانے کے لئے ان کو قرعہ اندازی کرنی پڑے تو ضرور قرعہ اندازی کریں۔

تشریح: علم کے تین درجے ہیں: سب سے نیچے علم الیقین ہے یعنی بات کا یقین کرلینا، پھر عین الیقین ہے یعنی آنکھ سے دیکھ لینا۔ پھر حق الیقین ہے یعنی دل کا بات کو قبول کرلینا۔ یہاں ''جان لیں'' سے مراد عین الیقین یا حق الیقین ہے۔ کیونکہ علم الیقین تو ہر مسلمان کو حاصل ہے کہ اذان اور صف اول کا ثواب بہت ہے۔

[۵۳] بابُ مَاجَاء في فضل الصَّفِّ الأَوَّلِ

[۲۱۹-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا عبدُ العَزيزِ بنُ مُحمدٍ، عن سُهَيْلِ بنِ أبي صالحٍ، عن أبيه، عن أبي هُريرةَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "خَيْرُ صُفُوْفِ الرِّجَالِ أَوَّلُها، وشَرُّهَا آخِرُهَا، وخَيْرُ صُفُوْفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا"

وفي الباب: عن جابرٍ، وابنِ عباسٍ، وأبي سعيدٍ، وأُبيٍّ، وعائشةَ، والعِرباضِ بنِ سَارِيَةَ، وأنسٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هريرةَ حسنٌ صحيحٌ.

[۲۲۰-] وقد رُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ كَانَ يَسْتَغْفِرُ لِلصَّفِّ الأَوَّلِ ثَلاثًا، ولِلثَّانِي مَرَّةً.

[۲۲۱-] وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لَوْ أَنَّ النَّاسَ يَعْلَمُوْنَ مَا فِي النِّدَاءِ والصَّفِّ الأَوَّلِ ثُمَّ لَمْ يَجِدُوْا إِلَّا أَنْ يَسْتَهِمُوْا عَلَيْهِ لَاسْتَهَمُوْا؛ حدثنا بذلك إسحاقُ بنُ مُوسى الأنصاريُّ، نا مَعْنٌ، نا مالكٌ ح: وثنا قُتيبةُ، عن مالكٍ عن سُمَيٍّ عن أبي صالحٍ عن أبي هريرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم مِثْلَهُ.

وضاحت: امام ترمذی رحمہ اللہ نے دوسری حدیث کی سند نہیں لکھی، یہ حدیث حضرت عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے نسائی، احمد اور حاکم نے روایت کی ہے۔ اور تیسری حدیث کی سند بعد میں لکھی ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي إِقَامَةِ الصُّفُوْفِ

صفیں درست کرنے کا بیان

رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو صفیں سیدھی کرنے کا تاکیدی حکم دیا ہے۔ بلکہ ایک عرصہ تک آپ بذاتِ خود تیر کی لکڑی لے کر لوگوں کے سینوں پر رکھ کر صفیں درست فرماتے تھے۔ اور صفیں درست نہ کرنے پر سخت دھمکایا ہے۔ اور صفیں درست کرنے کا طریقہ بخاری شریف میں یہ مذکور ہے کہ قدم سے قدم اور کندھے سے کندھا ملا کر دیکھا جائے۔ (حدیث نمبر ۷۲۵، باب إلزاق المنكب) کندھے سے کندھا ملانا تو ظاہر ہے اور قدم سے قدم ملانا یہ ہے کہ لوگ اس طرح کھڑے ہوں کہ اگر ایک جانب سے لوگوں کے ٹخنوں میں سوئی داخل کی جائے تو سب ٹخنوں میں سے گذر جائے، یعنی تمام لوگوں کے ٹخنے ایک سیدھ میں آجائیں۔ غیر مقلدین نے اس حدیث کے غلط معنی لئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں نماز میں کھڑے ہونے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ ان کے نزدیک نماز میں کھڑے ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر آدمی دوسرے کے قدم سے قدم ملائے، مگر یہ بات ممکن نہیں، چنانچہ وہ قدم سے قدم ملانے

کے بجائے چھوٹی انگلی کو چھوٹی انگلی سے ملاتے ہیں اور عجیب بے ڈھنگی ہیئت بناتے ہیں۔ حالانکہ اس حدیث میں کھڑے ہونے کا طریقہ بیان نہیں کیا گیا، بلکہ صفیں سیدھی کرنے کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ اور یہ بات کہ اس حدیث میں صفیں سیدھی کرنے کا طریقہ مذکور ہے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری (۲:۲۱۱) میں بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: **المراد بذلك المبالغة في تعديل الصف وسدّ خلله** اھ اور اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ صحابہ کا یہ عمل ایک حدیث کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ نے ذکر کیا ہے۔ پوری حدیث اس طرح ہے **قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "أقيموا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري، وكان أحدنا يُلْزِقُ منكبه بمنكب صاحبه، وقدمَه بقدمه**: یعنی ارشاد فرمایا: ''اپنی صفیں سیدھی کرو، کیونکہ میں تمہیں پیٹھ پیچھے سے دیکھتا ہوں'' حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اور ہم میں سے ایک شخص اپنا مونڈھا اپنے ساتھی کے مونڈھے سے اور اپنا پیر اس کے پیر سے ملاتا تھا۔ ظاہر ہے مذکورہ حدیث کے بعد صحابہ کا یہ عمل اس ارشاد کی تعمیل ہی میں ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں قدم سے قدم ملا کر کھڑا ہونا ممکن ہی نہیں اور غیر مقلدین قدم سے قدم نہیں ملاتے بلکہ انگلیوں سے انگلیاں ملاتے ہیں۔ حالانکہ حدیث میں انگلیاں ملانے کا تذکرہ نہیں ہے۔ بلکہ قدم ملانے کی بات آئی ہے، اور قدم انگلیوں سے ایڑی تک کا پورا حصہ ہے۔ صرف انگلیاں قدم (پیر) نہیں ہیں۔ نیز یہ حدیث بھی نہیں ہے۔ یہ تو صحابہ کا عمل ہے اور غیر مقلدین آثار صحابہ کو نہیں مانتے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اس کی صراحت کی ہے۔

غرض صفیں سیدھی رکھنا ضروری ہے، اور صفیں سیدھی کرنے کی ذمہ داری امام کی ہے، اگر امام کی بے توجہی سے صفوں میں خرابی رہی تو قیامت کے دن وہ ماخوذ ہوگا۔ خود نبی ﷺ اس کا پورا اہتمام کرتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جب مسجد نبوی میں نمازی زیادہ ہوگئے اور تنہا امام کے بس میں صفیں سیدھی کرانا نہ رہا تو انھوں نے چند حضرات کو یہ ذمہ داری سونپی، وہ لوگ صفیں سیدھی کرتے تھے، پھر جب وہ صفیں درست ہونے کی اطلاع دیتے تھے تب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نماز شروع کرتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ تو لوگوں کا نام لے کر ان کو آگے پیچھے، دائیں بائیں ہونے کا حکم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ صفیں سیدھی کرنے کی ذمہ داری امام کی ہے۔

حدیث: حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہماری صفوں کو اس قدر سیدھا کرتے تھے کہ ہم میں سے کوئی سوت برابر بھی آگے پیچھے نہیں رہتا تھا، ایک مدت تک کوشش کرنے کے بعد جب آپؐ کو اطمینان ہوگیا کہ اب لوگ صف سیدھی کرنے کا طریقہ سیکھ گئے ہیں تو آپؐ نے اہتمام چھوڑ دیا۔ لوگ خود ہی صفیں سیدھی کرنے لگے، لیکن ایک دن اچانک آپؐ نے دیکھا کہ ایک شخص کا سینہ آگے نکلا ہوا ہے، تو آپؐ نے پُر جلال انداز میں فرمایا: ''اللہ کے بندو! اپنی صفیں سیدھی کرو، ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے چہروں کے درمیان اختلاف ڈال دیں گے۔ یعنی صفیں سیدھی کرنے میں کوتاہی کروگے تو اللہ تعالیٰ اس کی سزا میں تمہارے درمیان اختلاف ڈال دیں گے۔

اور تمہاری وحدت پارہ پارہ ہوجائے گی۔

تشریح: صفوں کی درستی اور معاشرہ کی اجتماعیت کے درمیان، اسی طرح صفوں کی نادرستی اور لوگوں میں اختلاف کے درمیان کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مگر یہ بات مخبر صادق نے بیان کی ہے، اس لئے باون تولہ پاؤرتی ہے۔ اس میں ادنی شک کی گنجائش نہیں۔ اور جس کو یقین نہ آئے وہ تجربہ کر کے دیکھ لے، کھیڑ بکھیڑ صفیں بنا کر نماز پڑھنا شروع کرو، چند دنوں میں لوگوں کے چہرے ایک دوسرے سے پھر جائیں گے۔

فائدہ: صفوں کی درستی میں جس طرح اس کو بالکل سیدھا کرنا شامل ہے۔ تَراص (مل مل کر کھڑا ہونا) بھی ضروری ہے۔ لوگوں کو اس طرح مل مل کر کھڑا ہونا چاہئے کہ کوئی شخص ان کے درمیان سے ہاتھ نہ گذار سکے۔ حدیث میں تراصّ کا بھی حکم آیا ہے (بخاری حدیث ۷۱۹، باب إقبال الإمام علی الناس)

[٥٤] بابُ مَاجَاء فی إقامة الصفوف

[٢٢٢-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا أبو عَوَانَةَ، عن سِمَاكِ بنِ حَرْبٍ، عن النُّعمانِ بنِ بَشِيْرٍ، قال كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يُسَوِّيْ صُفُوْفَنَا، فَخَرَجَ يَوْمًا، فَرَأى رَجُلاً خَارِجًا صَدْرُهُ عَنِ الْقَوْمِ، فَقَالَ: "لَتُسَوُّنَّ صُفُوْفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللّٰهُ بَيْنَ وُجُوْهِكُمْ"

وفی الباب: عن جابرِ بنِ سَمُرَةَ، والبراءِ، وجابرِ بنِ عبدِ الله، وأنسٍ، وأبی هريرةَ، وعائشةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ نعمانَ بنِ بَشيرٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

[٢٢٣-] وقد رُوِىَ عن النبیِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ: "مِن تَمَامِ الصَّلاَةِ إِقَامَةُ الصَّفِّ"

[٢٢٤-] ورُوِىَ عن عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يُوَكِّلُ رَجُلاً بِإِقَامَةِ الصُّفُوْفِ، وَلاَ يُكَبِّرُ حَتّٰى يُخْبَرَ أَنَّ الصُّفُوْفَ قَدِ اسْتَوَتْ.

[٢٢٥-] ورُوِىَ عن علیٍّ وعُثمانَ أَنَّهُمَا كَانَا يَتَعَاهَدَانِ ذٰلِكَ، ويَقُوْلاَنِ: اسْتَوُوْا، وكان علیٌّ يَقولُ: تَقَدَّمْ يا فُلاَنُ، تَأَخَّرْ يا فلانُ.

ترجمہ: (حدیث ۲۲۲) البتہ ضرور بالضرور تم اپنی صفوں کو درست کرو یا البتہ ضرور بالضرور اللہ تعالیٰ تمہاری ذوات کے درمیان اختلاف پیدا کردیں گے۔ یعنی صفیں سیدھی رکھو ورنہ آپس میں لڑ مروگے۔

(حدیث ۲۲۳) اور رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: نماز کی تکمیل میں سے صف کا درست کرنا ہے (یہ حدیث بخاری، نمبر ۷۲۳، باب إقامة الصف إلخ میں ہے)

(حدیث ۲۲۴) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے ایک آدمی کو صفیں درست کرنے پر

مقرر کر رکھا تھا، آپؐ نماز شروع نہیں کرتے تھے یہاں تک کہ صفوں کی درستگی کی اطلاع دے دی جاتی (رواہ فی الموطا ۱: ۱۷۲)

(حدیث ۲۲۵) اور حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات صفوں کی درستگی کا بہت اہتمام کیا کرتے تھے، اور نماز شروع کرنے سے پہلے کہتے تھے: ''صفیں درست کرلو'' اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نام لے کر کہتے تھے: ''او فلاں! آپ آگے بڑھیں اور او فلاں! آپ پیچھے ہٹیں'' اس طرح صفیں درست کراتے تھے (یہ روایت بھی موطا میں ہے)

بَابُ مَاجَاءَ لِيَلِيَنِي مِنكُمْ أُولُوْ الأَحْلَامِ وَالنُّهَى

امام کے قریب دانشمند اور سمجھدار لوگ کھڑے ہوں

لِيَلِيَنِي: امر غائب ہے، اس کے آخر سے حرف علت ساقط ہو جانا چاہئے تھا مگر وہ باقی ہے، اس سلسلہ میں تفصیلی بحث ''شواہد ابن مالک'' میں ہے، پھر وہاں سے تھوڑی تفصیل معارف السنن (۲: ۳۰۳) میں بھی نقل کی گئی ہے۔ اور بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ استعمال بھی صحیح ہے۔

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: چاہئے کہ مجھ سے قریب کھڑے رہیں جو دانش مند اور سمجھدار ہیں، پھر وہ لوگ جو اس وصف میں ان سے قریب ہیں، پھر وہ جو ان سے قریب ہیں اور صفوں میں آگے پیچھے نہ کھڑے ہوں، ورنہ تمہارے دلوں میں اختلاف پیدا ہو جائے گا اور بازاروں جیسے شور سے احتراز کریں۔

تشریح: اس حدیث میں تین مضمون ہیں:

پہلا مضمون: چاہئے کہ مجھ سے قریب رہیں جو دانشمند اور سمجھدار ہیں۔ یعنی امام کے قریب دانشمندوں اور سمجھداروں کو کھڑا رہنا چاہئے أحلام: حُلُم (بضم الحاء) کی جمع ہے جس کے معنی ہیں بالغ، چونکہ عقل: بلوغ کے بعد پختہ ہوتی ہے اس لئے مراد عقلمند ہیں۔ اور نُہَی: نُهْيَةٌ کی جمع ہے اس سے مراد بھی عقل ہے۔ اور عقل کو نُهْيَةٌ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ آدمی کو برے کاموں سے روکتی ہے۔

دور نبوی میں چونکہ بیشتر احکام عملِ نبوی سے اخذ کئے جاتے تھے اس لئے آپؐ کے اس ارشاد کا مقصد یہ تھا کہ سمجھدار صحابہ آپ کی نماز دیکھیں اور اس کو محفوظ کریں۔ حدیث ۲۲۷ میں اس کی صراحت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ علت تو اب ختم ہو چکی مگر کچھ اور حکمتیں باقی ہیں، مثلاً یہ حکمت کہ اگر استخلاف (خلیفہ بنانے) کی ضرورت پیش آئے گی تو مناسب آدمی مل سکے گا، یا نسیان وغیرہ کی صورت میں صحیح لقمہ دے سکے گا۔ اس لئے اب بھی دانشمند اور سمجھدار لوگوں کو امام سے متصل کھڑا رہنا چاہئے۔

دوسرا مضمون: صفوں میں آگے پیچھے کھڑے نہ ہوں، یعنی لوگ صفیں سیدھی رکھیں، اور مل مل کر کھڑے ہوں،

تفصیل اوپر گذر چکی۔

تیسرا مضمون: مسجد میں بازاروں جیسے شور سے احتراز کریں۔ھیشات: ھیشۃ کی جمع ہے۔اور یہ حکم اس لئے ہے کہ مسجد کا ماحول پرسکون رہے تا کہ جولوگ نوافل یا تلاوت میں مشغول ہیں وہ سکون سے نماز پڑھ سکیں اور قرآن کریم میں غور وفکر کرسکیں۔ نیز اس حکم کے ذریعہ لوگوں کو مہذب اور شائستہ بنانا بھی مقصود ہے، سلیقہ مندی کی بات یہ ہے کہ اجتماعات اور پاک مقامات میں شور وشغب نہ کیا جائے، اوراس میں یہ ادب سکھانا بھی مقصود ہے کہ نمازیوں کو اللہ کے دربار میں اس طرح حاضر ہونا چاہئے جس طرح لوگ بادشاہوں کے دربار میں عرض ومعروض کے لئے جاتے ہیں، وہاں کوئی چوں نہیں کرتا۔اوراس میں مسجد کا احترام بھی ہے۔ کیونکہ جس جگہ شور کیا جاتا ہے اس جگہ کا احترام دلوں سے نکل جاتا ہے۔

فائدہ: طلبہ کو بھی درسگاہوں میں پُر وقار اور سنجیدہ رہنا چاہئے ورنہ دلوں سے درسگاہ کا احترام نکل جائے گا، اور یہ بات حدیث شریف کے انوار سے محرومی کا باعث بنے گی۔

سوال: أولو الأحلام و النھی کون لوگ ہیں؟ یعنی اس کی تعیین کس طرح کی جائے گی؟

جواب: اس کا فیصلہ لوگوں کا عمل کرے گا جو مسجد میں پہلے آتا ہے، صف اول کی اہمیت کو سمجھتا ہے، مسجد میں پرسکون رہتا ہے، اوراس کا مزاج دینی ہے: وہ سمجھدار اور کامل عقل والا ہے۔

[۵۵] بابُ مَاجاءَ لِیَلِیَنِی منکم أولو الأحلام و النُّھٰی

[۲۲۶-] حدثنا نَصْرُ بنُ عَلِیٍّ الجَھْضَمِیُّ، ثنا یَزِیدُ بنُ زُرَیْعٍ، نا خَالِدٌ الحَذَّاءُ، عن أبی مَعْشَرٍ، عن إبراھیمَ، عن عَلْقَمَۃَ، عن عبدِ اللّٰہِ، عن النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم قال:" لِیَلِیَنِی مِنْکُمْ أُوْلُوْ الْأَحْلَامِ وَالنُّھٰی، ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ، ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ، وَلَا تَخْتَلِفُوْا فَتَخْتَلِفَ قُلُوْبُکُمْ، وإِیَّاکُمْ وَھَیْشَاتِ الْأَسْوَاقِ"

وفی الباب: عن أُبیِّ بنِ کعبٍ، وأبی مسعودٍ، وأبی سعیدٍ، والبراءِ، وأنسٍ.

قال أبو عیسی: حدیثُ ابنِ مسعودٍ حدیثٌ حسنٌ غریبٌ.

[۲۲۷-] ورُوِیَ عن النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم أنَّہُ کَانَ یُعْجِبُہُ أنْ یَّلِیَہُ المُھَاجِرُوْنَ وَالأنْصَارُ لِیَحْفَظُوْا عَنْہُ.

وخالِدٌ الحَذَّاءُ: ھُو خَالِدُ بنُ مِھْرَانَ، یُکْنَی أَبَا المَنَازِلِ. سمِعتُ مُحمدَ بنَ إسماعیلَ یقولُ: إنَّ خالِدًا الحَذَّاءَ ما حَذَا نَعْلاً قَطُّ، إنَّما کَانَ یَجْلِسُ إلَی حَذَّاءٍ، فَنُسِبَ إلَیْہِ. وأبو مَعْشَرٍ: اسْمُہُ زِیَادُ بنُ کُلَیْبٍ.

ترجمہ: (حدیث ۲۲۷) اور رسول اللہ ﷺ سے یہ بات مروی ہے کہ آپ اس بات کو پسند کرتے تھے کہ آپ سے

مہاجرین وانصار متصل رہیں تا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی نماز محفوظ کریں۔ (یہ حدیث ابن ماجہ ص:۶۹، باب من یستحب أن یلی الإمام میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے) اور خالد حذاء (موچی) کا نام خالد بن مہران ہے اور ان کی کنیت ابوالمنازل ہے۔ امام بخاری کہتے ہیں: خالد حذاء نے کبھی جوتے نہیں گانٹھے، البتہ وہ ایک موچی کے پاس بیٹھتے تھے اس لئے حذاء لقب پڑ گیا (پس بروں کی صحبت سے بچنا چاہئے، غیر شعوری طور پر ان کی برائی اثر ڈالتی ہے)

فائدہ: قرآن وحدیث میں جہاں بھی مہاجرین وانصار مطلق آیا ہے اس سے اکابر مہاجرین وانصار مراد ہیں۔

بابُ مَاجَاءَ فی کَرَاهِیَةِ الصَّفِّ بَیْنَ السَّوَارِی

ستونوں اور دروں کے درمیان کھڑا ہونا مکروہ ہے

سَوارِی: ساریۃٌ کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں ستون۔ اس باب میں یہ مسئلہ ہے کہ نماز میں ستونوں اور دروں کے درمیان تنہا کھڑے رہنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ مسئلہ اجماعی ہے بلکہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو شاید اس شخص کی نماز ہی صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک صف میں تنہا کھڑے رہنے سے نماز باطل ہوجاتی ہے۔ تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔ اور اگر دروں اور ستونوں کے درمیان دو یا زیادہ اشخاص کھڑے ہوں اور صف بن جائے تو بے ضرورت ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے اور عند الضرورت جیسے جمعہ اور عیدین میں گنجائش ہے۔

حدیث: عبدالحمید بن محمود کہتے ہیں: ہمارے علاقہ میں ایک امیر صاحب آئے، جس کی وجہ سے نماز میں اژدحام ہوگیا، پس لوگوں نے ہم کو مجبور کیا یعنی ہم نے مجبوراً ستونوں کے درمیان نماز پڑھی، مسجد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ بھی موجود تھے نماز کے بعد آپؓ نے لوگوں کو تنبیہ کی اور فرمایا کہ ہم لوگ نبی ﷺ کے زمانے میں ایسا کرنے سے بچتے تھے۔ یعنی صحابہ نبی ﷺ کے زمانہ میں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنے سے احتراز کرتے تھے۔

[۵۶] بابُ مَاجَاءَ فی کراهیة الصف بین السواری

[۲۲۸-] حدثنا هَنَّادٌ، نا وَكِیعٌ، عن سُفیانَ، عن یَحییَ بنِ هانِئِ بنِ عُرْوَةَ المُرَادِیِّ، عن عبدِ الحمیدِ بنِ مَحمودٍ، قال: صَلَّیْنَا خَلْفَ أمیرٍ مِنَ الْأُمَرَاءِ، فاضْطَرَّنَا النَّاسُ، فَصَلَّیْنَا بَیْنَ السَّارِیَتَیْنِ، فَلَمَّا صَلَّیْنَا قَالَ أَنسُ بنُ مَالِكٍ: كُنَّا نَتَّقِیْ هٰذَا عَلَی عَهْدِ رسولِ اللهِ صلی الله علیه وسلم.

وفی الباب: عن قُرَّةَ بنِ إِیَاسٍ المُزَنِیِّ. قال أبو عیسی: حدیثُ انسٍ حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ.

وقد كَرِهَ قَوْمٌ من أهلِ العلمِ أن یُصَفَّ بَیْنَ السَّوَارِی، وبه یَقولُ أحمدُ وإسحاقُ؛ وقَد رَخَّصَ قَوْمٌ مِن أهلِ العلمِ فی ذٰلِكَ.

ترجمہ: امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ ستونوں کے درمیان صف بنانا مکروہ ہے۔ دوسرے حضرات اس کی اجازت دیتے ہیں (اور ان دونوں اقوال کے درمیان کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ جو اجازت دیتے ہیں وہ بوقت ضرورت اجازت دیتے ہیں، اور جو منع کرتے ہیں وہ بے ضرورت ستونوں کے درمیان صف بنانے سے منع کرتے ہیں)

بابُ مَاجاءَ فی الصَّلاۃِ خلفَ الصَّفِّ وَحْدَہُ

صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے کا حکم

اگر کوئی شخص صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے تو کیا حکم ہے؟ اس کی نماز ہوگی یا نہیں؟ امام احمد، اسحاق بن راہویہ، حضرت حماد، ابن ابی لیلیٰ صغیر اور وکیع رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی نماز صحیح نہیں ہوگی۔ نماز واجب الاعادۃ ہے۔ دیگر ائمہ کے نزدیک کراہیت تحریمی کے ساتھ نماز ہو جائے گی۔

اور احناف کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے شخص کے آنے کی امید ہو تو تنہا کھڑے رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ پھر دوسرا شخص آئے یا نہ آئے۔ اور اگر بالیقین معلوم ہو کہ کوئی اور شخص آنے والا نہیں تو ایسی صورت میں ایک آدمی کو آگے سے پیچھے لے لینا چاہئے، اگرچہ نماز شروع ہو چکی ہو۔ صف میں تنہا کھڑے رہ کر نماز پڑھنے کی صورت میں نماز مکروہ ہوگی۔

فائدہ: مگر اصحابِ درس کہتے ہیں کہ اب جہالت کا زمانہ ہے، پس نماز شروع ہو جانے کے بعد اگر کسی کو پیچھے آنے کا اشارہ کیا جائے گا تو وہ یا تو اپنی نماز توڑ بیٹھے گا یا متعدد قدم رکھ کر پیچھے آئے گا یا پھر جھگڑے گا، اس لئے اب کسی کو پیچھے نہیں لانا چاہئے، اصحاب درس کی یہ بات ٹھیک نہیں، کیونکہ یہ جہالت کا علاج نہیں ہے بلکہ جہالت کو تہہ بہ تہہ کرنا ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ اب بھی مسئلہ پر عمل کرنا چاہئے اور کوئی نماز توڑ دے گا تو توڑ دے گا، کم از کم پوری مسجد کے سامنے مسئلہ تو آ جائے گا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اب لوگ فرض نماز میں سجدہ کی آیات پڑھنے سے احتراز کرتے ہیں، تاکہ عوام کو الجھن نہ ہو۔ یہ بات بھی ٹھیک نہیں، اگر اس کا اندیشہ ہے تو تراویح کی طرح لوگوں کو نماز شروع کرنے سے پہلے بتا دینا چاہئے کہ پہلی یا دوسری رکعت میں تلاوت کا سجدہ ہوگا۔

حدیث: ہلال بن یساف کہتے ہیں: مقام رِقّہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ زیاد بن ابی الجعد نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے ایک حضرت کے پاس لے گئے، وہ حضرت وابصہ رضی اللہ عنہ تھے جو قبیلۂ بنی اسد کے تھے۔ پھر زیاد نے ان کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ مجھ سے ان حضرت نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ ایک شخص نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی تو نبی ﷺ نے اس کو نماز لوٹانے کا حکم دیا۔ ہلال کہتے ہیں: جب زیاد نے مجھ سے یہ حدیث بیان کی تو حضرت وابصہ اس

کوسن رہے تھے ـــــــ امام احمد وغیرہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی۔ اور ان کی دوسری دلیل وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ (ص: ۰۷، باب صلاۃ الرجل خلف الصف) میں ہے۔ علی بن شیبان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ایک شخص نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھی تو نبی ﷺ نے اس کو نماز لوٹانے کا حکم دیا، اور فرمایا: لا صلاۃَ لِلَّذِیْ خَلفَ الصَّفِّ۔ صف کے پیچھے تنہا رہنے والے کی نماز نہیں ہوتی۔

اور جمہور کی دلیل حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں مسجد میں ایسے وقت پہنچا کہ نبی ﷺ رکوع میں تھے، میں صف کے پیچھے ہی جلدی سے نیت باندھ کر نماز میں شامل ہوگیا۔ نماز کے بعد نبی ﷺ نے فرمایا: زادكَ الله حِرْصًا وَّلاَ تَعُدْ۔ اللہ آپ کا شوق فزوں کریں مگر آئندہ ایسا نہ کرنا (بخاری حدیث ۷۸۳ باب إذا ركع دون الصف) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز ہوجاتی ہے۔ حضرت ابوبکرہؓ نے صف کے پیچھے نماز شروع کی تھی۔ اگر یہ باطل ہوتی تو باقی نماز بھی باطل ہوگی، کیونکہ باطل پر بنا بھی باطل ہے اور نماز میں تجزی نہیں کہ کچھ باطل ہوجائے اور کچھ صحیح ہوجائے ایسا ممکن نہیں، باطل ہوگی تو ساری باطل ہوگی اور صحیح ہوگی تو ساری صحیح ہوگی۔

اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کے مستدلات کا جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ والی حدیث میں لا نفی کمال کا بھی لیا جاسکتا ہے، یعنی صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھتے سے نماز ناقص ہوتی ہے یعنی مکروہ ہوتی ہے۔ اور اس باب میں جو حدیث ہے وہ مضطرب ہے۔ ہلال کے ایک شاگرد حصین: ہلال اور وابصہ کے درمیان زیاد بن ابی الجعد کا واسطہ بڑھاتے ہیں۔ اور دوسرے شاگرد عمرو بن مرّۃ: عمرو بن راشد کا واسطہ بیان کرتے ہیں، اور محدثین میں سے بعض حصین کی حدیث کو اصح بتاتے ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے، اور بعض عمرو بن مرۃ والی حدیث کو اصح کہتے ہیں۔ غرض اس حدیث میں اضطراب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: لو ثبت هذا الحديثُ لقلتُ به۔ اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو میرا مذہب اس کے موافق ہوتا، اور بیہقی کہتے ہیں: اس حدیث کی سند کے اضطراب کی وجہ ہی سے شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی (معارف السنن ۲: ۳۱۱)

اور ان احادیث کی صحت تسلیم کرلینے کی صورت میں دونوں حدیثوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اعادۂ صلاۃ کا حکم مصلحتاً دیا ہے، اور وہ مصلحت ہے اس نفس کو تنبیہ کرنا جو آسانی کا خوگر ہوگیا ہے۔ چونکہ صف تک پہنچنے میں نفس نے سستی کی اور اس کو ہلکا حکم سمجھ کر پیچھے ہی تنہا نماز پڑھ لی اس لئے حکمت بالغہ کا تقاضہ ہوا کہ اس نفس پر ایسی چوٹ ماری جائے کہ وہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔ چنانچہ آپؐ نے اس کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا، اور یہ حکم بالکل ایسا ہی ہے جیسا آپؐ نے اس شخص کو جس نے کپڑا ٹخنوں سے نیچے لٹکا کر نماز پڑھی تھی دوبارہ وضو کرکے نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا (مشکوٰۃ حدیث ۷۶۱، باب الستر) اس میں بھی تغلیظ وتشدید تھی یعنی نفس کو تنبیہ کرنا مقصود تھا۔

[٥٧] بابُ مَاجَاء في الصلاة خلف الصف وحدَه

[٢٢٩-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو الأحْوَصِ، عن حُصَيْنٍ، عن هِلَالِ بنِ يَسَافٍ قال: أخَذَ زِيَادُ بنُ أبي الجَعْدِ بِيَدَيَّ ــ ونَحْنُ بِالرَّقَّةِ ــ فَقَامَ بِيْ عَلَى شَيْخٍ يُقَالُ لَهُ: وَابِصَةُ بنُ مَعْبَدٍ، مِن بَنِي أَسَدٍ، فقال زِيَادٌ: حَدَّثَنِي هٰذَا الشَّيْخُ أَنَّ رَجُلًا صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ ــ وَالشَّيْخُ يَسْمَعُ ــ فَأَمَرَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن يُعِيْدَ الصَّلَاةَ.

وفي البابِ: عن عَلِيِّ بنِ شَيْبَانَ وابنِ عباسٍ. قال أبو عيسى: حديثُ وابِصَةَ حديثٌ حسنٌ.

وقد كَرِهَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ أن يُصَلِّيَ الرَّجُلُ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ، وقالُوْا: يُعِيْدُ إِذَا صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ، وبه يَقولُ أحمدُ وإسحاقُ.

وقد قَالَ قَوْمٌ مِنْ أهلِ العلمِ: تُجْزِئُهُ إِذَا صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ، وهُو قَوْلُ سُفيانَ الثَّوريِّ وابنِ المباركِ والشافعيِّ.

وقد ذَهَبَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوْفَةِ إِلَى حَدِيْثِ وَابِصَةَ بن مَعْبَدٍ أيضًا، قالُوا: مَنْ صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ يُعِيْدُ، مِنْهُمْ: حَمَّادُ بنُ أبي سُليمانَ، وابنُ أبي لَيْلٰى، ووكيعٌ.

وَرَوَى حَديثَ حُصَيْنٍ، عن هِلالِ بنِ يَسَافٍ: غَيْرُ وَاحِدٍ مِثْلَ رِوَايَةِ أبي الأَحْوَصِ، عن زِيَادِ بنِ أبي الجَعْدِ، عن وابِصَةَ.

في حَدِيْثِ حُصَيْنٍ: ما يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ هِلالًا قَدْ أَدْرَكَ وَابِصَةَ.

فَاخْتَلَفَ أهلُ الحَديثِ في هٰذا: فقال بَعضُهم: حديثُ عَمرِو بنِ مُرَّةَ، عن هِلالِ بنِ يَسافٍ، عن عَمْرِو بن رَاشِدٍ، عن وابِصَةَ أَصَحُّ؛ وقال بعضُهم: حديثُ حُصينٍ، عن هِلالِ بنِ يَسافٍ، عن زِيَادِ بنِ أبي الجَعْدِ، عن وَابِصَةَ بنِ مَعْبَدٍ أَصَحُّ.

قال أبو عيسى: وهٰذا عِنديَ أَصَحُّ مِن حَديثِ عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، لِأَنَّهُ قد رَوَى مِنْ غَيْرِ حَديثِ: هِلَالُ بنُ يَسافٍ، عن زِيَادِ بنِ أبي الجَعْدِ عن وَابِصَةَ بنِ مَعْبَدٍ.

[٢٣٠-] حدثنا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا مُحمدُ بنُ جَعفرٍ، نا شُعبةُ، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، عن زِيَادِ بنِ أبي الجَعْدِ، عن وَابِصَةَ [ح] قال: ونا مُحمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا محمدُ بنُ جعفرٍ، نا شُعبةُ، عن عَمْرِو بنِ مُرَّةَ، عن هِلالِ بنِ يَسَافٍ، عن عَمرِو بنِ راشِدٍ، عن وابِصَةَ بنِ مَعْبَدٍ: أَنَّ رَجُلًا صَلَّى خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ النبيُّ صلى الله عليه وسلم أن يُعِيْدَ الصَّلَاةَ.

قال أبو عيسى: سمِعتُ الجَارودَ يقولُ: سمِعتُ وكيعاً يقول: إِذَا صَلَّى الرَّجُلُ وَحْدَهُ خَلْفَ الصَّفِّ فإِنَّهُ يُعِيْدُ.

ترجمہ: بعض علماء نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے کو ناپسند کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے گا تو اس کا اعادہ ضروری ہے، امام احمد اور اسحاق بن راہو یہ اسی کے قائل ہیں۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر صفُ کے پیچھے تنہا نماز پڑھے گا تو اس کے لئے کافی ہے یعنی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ اور یہ ثوری، ابن المبارک اور شافعی کا قول ہے۔ اور اہل کوفہ میں سے بعض حضرات کا مسلک حضرت وابصہ کی حدیث کے موافق ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے تو اس کا اعادہ ضروری ہے، یہ قول حضرت حماد، ابن ابی لیلیٰ صغیر اور وکیع کا ہے۔ اور حصین جو حدیث ہلال سے روایت کرتے ہیں (جو باب کے شروع میں ہے) اس کو متعدد حضرات نے ابوالاحوص کی طرح روایت کیا ہے (یعنی وہ بھی ہلال اور حضرت وابصہ کے درمیان زیاد بن ابی الجعد کا واسطہ ذکر کرتے ہیں)

(حدیثی فائدہ) حُصین کی وہ حدیث جو باب کے شروع میں ہے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہلال کا حضرت وابصہؓ سے لقاء اور سماع ہے (کیونکہ زیاد: ہلال کا ہاتھ پکڑ کر حضرت وابصہ کے پاس لے گئے ہیں، پس لقاء ثابت ہوا۔ حدیثی فائدہ ختم ہوا)

پھر محدثین کا اس حدیث (کی سند) میں اختلاف ہے: بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ عمرو بن مرۃ کی جو حدیث ہلال سے ہے، جس کو وہ عمرو بن راشد سے، اور وہ حضرت وابصہ سے روایت کرتے ہیں: وہ اصح ہے (یہ حدیث آگے باب کے آخر میں آرہی ہے۔ اس کی سند میں عمرو بن مرۃ: ہلال اور حضرت وابصہ کے درمیان عمرو بن راشد کا واسطہ لاتے ہیں) اور دوسرے محدثین کی رائے یہ ہے کہ حصین کی جو حدیث ہلال سے مروی ہے، جس کو وہ زیاد بن ابی الجعد سے، اور وہ حضرت وابصہ سے روایت کرتے ہیں: وہ اصح ہے (یہ حدیث باب کے شروع میں گذر چکی ہے۔ اس میں حصین: ہلال اور حضرت وابصہ کے درمیان زیاد کا واسطہ لائے ہیں)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک حصین کی حدیث (جس کو امام ترمذیؒ باب کے شروع میں لائے ہیں) عمرو بن مرۃ کی حدیث سے اصح ہے۔ کیونکہ ہلال نے متعدد حدیثیں زیاد کے واسطہ سے حضرت وابصہ سے روایت کی ہیں (پس یہ حدیث بھی زیاد کے واسطہ سے مروی ہے، عمرو بن راشد کے واسطہ سے مروی نہیں هلالٌ: رَوَی کا فاعل ہے)

اس کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ نے عمرو بن مرہ کی حدیث دو سندوں سے روایت کی ہے۔ پہلی سند میں عمرو بن مرۃ زیاد سے اور وہ حضرت وابصہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور دوسری سند میں عمرو بن مرہ: ہلال سے اور وہ عمرو بن

راشد سے، اور وہ حضرت وابصہ سے روایت کرتے ہیں، اس دوسری سند کو امام ترمذیؒ نے غیر اصح قرار دیا ہے۔

پھر اوپر جو بعض اہل کوفہ کی رائے ذکر کی تھی کہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوگی، اور بعض اہل کوفہ کے جو نام ذکر کئے تھے ان میں وکیع رحمہ اللہ کا نام بھی تھا۔ چنانچہ باب کے ختم پر وکیع رحمہ اللہ کا قول سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

بابٌ في الرَّجُلِ يُصَلِّي وَمَعَهُ رَجُلٌ

ایک مقتدی ہوتو کہاں کھڑا رہے؟

مقتدی اگر ایک ہو تو اُسے امام کی دائیں جانب اس کے برابر کھڑا رہنا چاہئے، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اُسے امام سے ایک قدم پیچھے کھڑا رہنا چاہئے، تاکہ وہ نماز میں امام سے آگے نہ بڑھ جائے، اگر وہ آگے بڑھ گیا تو نماز باطل ہو جائے گی، پھر لوگ ایک ہاتھ پیچھے کھڑے رہنے لگے یہ صحیح نہیں۔ پس اگر مقتدی سمجھدار اور پڑھا لکھا ہے تو اُسے امام کے بالکل برابر کھڑا رہنا چاہئے، ورنہ صرف ایک قدم پیچھے کھڑا رہے، اور ایک قدم پیچھے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مقتدی کی انگلیوں سے خط کھینچا جائے تو وہ امام کی ایڑی سے لگ کر گذرے۔

حدیث: ایک رات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر قیام کیا تاکہ وہ رسول اللہ ﷺ کی رات کی عبادت دیکھ سکیں، تہجد کے وقت جب نبی ﷺ بیدار ہوئے اور آپؐ نے تہجد شروع کی تو ابن عباسؓ بھی وضو کر کے آگئے اور بائیں جانب کھڑے ہو کر آپؐ کی اقتداء کر لی۔ نبی ﷺ نے نماز کے اندر ہی ان کے سر پر ہاتھ رکھ کر پیچھے سے ان کو دائیں جانب لے لیا۔

تشریح: اس حدیث سے ایک مسئلہ تو یہ نکلا کہ نفلوں کی بھی جماعت ہو سکتی ہے، البتہ تداعی کی صورت میں فقہاء مکروہ کہتے ہیں۔ اور تداعی یہ ہے کہ چار یا زیادہ مقتدی ہوں (شامی ۲: ۲۸۸ باب الاقامۃ، مطبع زکریا)

دوسرا مسئلہ یہ نکلا کہ امام کے لئے شروع نماز سے امام ہونے کی نیت ضروری نہیں۔ درمیانِ نماز میں بھی وہ امامت کی نیت کر سکتا ہے۔ تیسرا مسئلہ یہ نکلا کہ ایک مقتدی کو امام کی دائیں جانب کھڑا ہونا چاہئے۔

فائدہ: مجبوری کی صورت میں ایک مقتدی امام کی بائیں جانب یا پیچھے بھی کھڑا ہو سکتا ہے اس میں کوئی قباحت نہیں۔

[۵۸] باب في الرجل يصلي ومعه رجل

[۲۳۱-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا دَاوُدُ بنُ عبدِ الرحمنِ العَطَّارُ، عن عَمرِو بنِ دِينَارٍ، عن كُرَيْبٍ مَوْلَى ابنِ عباسٍ، عن ابنِ عباسٍ، قال: صَلَّيْتُ مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ

فَأَخَذَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بِرَأْسِي مِن وَرَائِيْ فَجَعَلَنِيْ عَنْ يَمِيْنِهِ.

وفي الباب: عن أنسٍ، قال أبو عيسى: حديثُ ابنِ عباسٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ عَلَى هٰذا عند أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُمْ قَالوا: إذَا كَانَ الرَّجُلُ مَعَ الإِمَامِ يَقُوْمُ عَنْ يَمِيْنِ الإِمَامِ.

ترجمہ: واضح ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِى الرَّجُلِ يُصَلِّى مَعَ الرَّجُلَيْنِ

اگر دو مقتدی ہوں تو کہاں کھڑے رہیں؟

مقتدی اگر دو یا زیادہ ہوں تو وہ امام کے پیچھے کھڑے رہیں۔ حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمیں نبی ﷺ نے حکم دیا کہ جب ہم تین ہوں تو ایک آگے بڑھے اور امام بنے اور دو پیچھے رہیں اور اقتدا کریں۔

البتہ عند الضرورت دو یا زیادہ مقتدی امام کے دائیں بائیں بھی کھڑے ہو سکتے ہیں۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ علقمہ اور اسود کے ساتھ نماز پڑھی اور ان کو دائیں بائیں کھڑا کیا۔ پھر نماز کے بعد فرمایا: حضور اکرم ﷺ نے بھی ہمیں اسی طرح نماز پڑھائی تھی۔

[۵۹] باب فى الرجل يصلى مع الرجلين

[۲۳۲-] حدثنا بُنْدَارٌ: محمدُ بنُ بَشَّارٍ، نا محمدُ بنُ أبي عَدِيٍّ، قال أَنْبَأَنَا إسماعيلُ بنُ مُسْلِمٍ، عن الحَسَنِ، عن سَمُرَةَ بنِ جُنْدُبٍ، قال: أَمَرَنَا رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم إذَا كُنَّا ثَلاثَةً أن يَتَقَدَّمَنا أحَدُنَا.

وفي الباب: عن ابنِ مسعودٍ وجابرٍ، قال أبو عيسى: وحديثُ سَمُرَةَ حديثٌ غريبٌ.

والعَمَلُ على هٰذا عند أهلِ العِلمِ قالُوا: إذَا كَانُوْا ثَلاثَةً قَامَ رَجُلَانِ خَلْفَ الإمَامِ.

[۲۳۳-] ورُوِيَ عن ابنِ مسعودٍ أَنَّهُ صَلَّى بِعَلْقَمَةَ وَالأَسْوَدِ، فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا عن يَمِيْنِهِ، والآخَرَ عن يَسَارِهِ، ورَوَاهُ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم.

وقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ النَّاسِ في إسماعيلَ بنِ مُسْلِمٍ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ.

ترجمہ: واضح ہے اور حضرت سمرۃ کی حدیث غریب بمعنی ضعیف ہے کیونکہ اسماعیل بن مسلم ضعیف راوی ہے، سوء حفظ کی وجہ سے اس کی تضعیف کی گئی ہے۔

بابُ مَاجاءَ فی الرَّجُلِ یُصَلِّی وَمَعَهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ

اگر مقتدی مرد اور عورتیں ہوں تو صف بندی کیسے کی جائے؟

مقتدیوں میں اگر مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی ہوں تو عورتوں کی صف بالکل پیچھے بنے گی۔ چاہے عورت ایک ہو یا زیادہ۔ ہدایہ میں یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: أخِّروهُنَّ من حیثُ أخَّرَهُنَّ اللّٰہ: اللہ نے جس طرح ان کو پیچھے کیا ہے تم بھی ان کو پیچھے کرو (ہدایہ اولین ص:۱۰۳) —— یہ حدیث موقوف ہے یعنی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور طبرانی اور مصنف عبدالرزاق میں مروی ہے (نصب الرایہ ۲:۳۶)

فائدہ: اگر میاں بیوی جماعت سے نماز پڑھیں تو عورت پیچھے کھڑی ہوگی، امام کے ساتھ کھڑی نہیں ہوگی۔

حدیث: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی نانی ملیکہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرتبہ نبی ﷺ کی دعوت کی۔ آپؐ تشریف لائے اور کھانا تناول فرمایا۔ پھر آپ نے نماز پڑھانے کا ارادہ ظاہر فرمایا۔ گھر میں ایک چٹائی تھی جو کثرتِ استعمال سے میلی ہوگئی تھی حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس کو دھو کر صاف کیا اور اس کو بچھایا، آپؐ اس پر کھڑے ہوئے، پیچھے حضرت انس اور ایک یتیم یعنی نابالغ بچہ جس کا باپ فوت ہو چکا تھا دونوں نے صف بنائی، اور ملیکہؓ ان کے پیچھے کھڑی ہوئیں پھر آپؐ نے دو رکعت نفل پڑھائیں اور آپ تشریف لے گئے —— اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نوافل با جماعت پڑھنا جائز ہے۔ اور تین اشخاص تک تداعی نہیں ہے، جب مقتدی تین سے زائد ہو جائیں تو تداعی ہوگی اور نفل کی جماعت مکروہ ہوگی۔

تشریح: امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کی نماز کو درست قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے صرف حضرت انسؓ اور یتیم تھے، اور نابالغ بچے کی نماز نہیں، پس پیچھے صرف حضرت انس رہے۔ پس صف میں تنہا کھڑے رہنے والے کی نماز کا صحیح ہونا ثابت ہوا —— امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ استدلال درست نہیں۔ یتیم کی نماز قابل لحاظ تھی ورنہ رسول اللہ ﷺ حضرت انس رضی اللہ عنہ کو اپنی دائیں جانب کھڑا کرتے۔

مگر امام ترمذی رحمہ اللہ کی یہ بات قابل غور ہے، کیونکہ جمہور کا اس حدیث سے استدلال اس طرح نہیں ہے جس طرح امام ترمذیؒ نے بیان کیا ہے بلکہ جمہور کا استدلال یہ ہے کہ ملیکہ رضی اللہ عنہا صف میں تنہا تھیں اور یہ اگرچہ مجبوری تھی، مگر مجبوری والے پہلو سے تھوڑی دیر کے لئے قطع نظر کرلی جائے تو صاف یہ بات نکلتی ہے کہ جو شخص تنہا صف میں کھڑا ہو اس کی نماز درست ہے۔ کیونکہ مردوں اور عورتوں کے احکام ایک ہیں۔ مردوں کی نماز بھی اگر مجبوری نہ ہو تو مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور عند الضرورت کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ ملیکہ رضی اللہ عنہا کی نماز بلا کراہیت درست تھی۔

[٦٠] باب ماجاء في الرجل يصلي ومعه رجالٌ ونساءٌ

[٢٣٤-] حدثنا إسحاقُ الأَنْصَارِيُ، نا مَعْنٌ، نا مالكٌ، عن إسحاقَ بنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ أبي طَلْحَةَ، عن أنسِ بنِ مالكٍ: أنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم لِطَعَامٍ صَنَعَتْهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ: قُوْمُوا فَلْنُصَلِّ بِكُمْ قال أنسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيْرٍ لَنَا قَدِ اسْوَدَّ مِن طُوْلِ مَا لُبِسَ، فَنَضَحْتُه بالماءِ، فَقَامَ عَلَيْهِ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، وصَفَفْتُ عَلَيْهِ أَنَا وَالْيَتِيْمُ وَرَاءَهُ، والعَجُوْزُ مِن وَرَائِنَا، فَصَلّٰى بِنَا رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ.

قال أبو عيسى: حديثُ أنسٍ حديثٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ عَلَيْهِ عِند أهلِ العلمِ، قالُوا: إذا كانَ مَعَ الإمَامِ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ قَامَ الرجلُ عَن يَمينِ الإمَامِ وَالمَرْأَةُ خَلفَهُمَا.

وقَدِ احْتَجَّ بَعضُ النَّاسِ بِهٰذَا الحَدِيثِ فِي إِجَازَةِ الصَّلاَةِ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ خَلفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ وقَالُوْا: إنَّ الصَّبِيَّ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَلاَةٌ، وكان أنسٌ خَلْفَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَحْدَهُ.

ولَيْسَ الأَمْرُ عَلٰى مَا ذَهَبُوْا إِلَيْهِ، لِأَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أَقَامَهُ مَعَ اليَتِيْمِ خَلْفَهُ، فَلَوْلاَ أَنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم جَعَلَ لِلْيَتِيْمِ صَلاَةً، لَمَا أَقَامَ اليَتِيْمَ مَعَهُ، وَلَأَقَامَهُ عن يَمِيْنِهِ.

[٢٣٥-] وقد رُوِيَ عن مُوسَى بنِ أنسٍ، عن أنسٍ: أَنَّهُ صَلّٰى مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، فَأَقَامَهُ عَن يَمِيْنِهِ.

وفي هٰذا الحَدِيثِ دَلاَلَةٌ: أَنَّهُ إِنَّمَا صَلّٰى تَطَوُّعًا: أَرَادَ إِدْخَالَ الْبَرَكَةِ عَلَيْهِمْ.

ترجمہ: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کی نانی ملیکہؓ نے رسول اللہ ﷺ کو اس کھانے کے لئے بلایا جس کو انھوں نے نبی ﷺ کے لئے تیار کیا تھا۔ آپؐ نے اس میں سے کھایا پھر فرمایا: آؤ میں تمہیں نماز پڑھاؤں (صَلّٰی کے صلہ میں ب آئے تو معنی نماز پڑھانے کے ہوتے ہیں) حضرت انسؓ کہتے ہیں: میں اس چٹائی کی طرف کھڑا ہوا جو لمبے زمانے تک استعمال کرنے کی وجہ سے کالی ہوگئی تھی، پس میں نے اس کو پانی سے دھویا، پھر اس پر رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے، اور میں نے اور یتیم نے اس پر صف بنائی۔ اور بڑھیا یعنی ملیکہ ہمارے پیچھے تھیں، پس آپؐ نے ہمیں دو رکعت پڑھائیں۔ پھر آپ تشریف لے گئے —— اس حدیث پر علماء کا عمل ہے وہ کہتے ہیں کہ جب امام کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد امام کی دائیں جانب کھڑا ہو، اور عورت ان دونوں کے پیچھے کھڑی ہو۔ اور بعض لوگوں نے اس حدیث سے اس نماز کے درست ہونے پر استدلال کیا ہے جس کو آدمی صف کے

پیچھے تنہا پڑھے وہ لوگ کہتے ہیں کہ بچہ کی نماز ہی نہیں۔ اور حضرت انسؓ نبی ﷺ کے پیچھے تنہا تھے، اور بات ویسی نہیں جیسی ان حضرات نے کہی ہے اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو اپنے پیچھے یتیم کے ساتھ کھڑا کیا ہے، اگر رسول اللہ ﷺ یتیم کی نماز کو معتبر نہ گردانتے تو یتیم کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے ساتھ کھڑا نہ کرتے اور البتہ حضرت انسؓ کو اپنی دائیں جانب کھڑا کرتے (و لا أقامة صحیح نہیں، صحیح و لأقامه ہے) ——— اور حضرت انسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ انھوں نے نبی ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پس رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنی دائیں جانب کھڑا کیا (یہ دوسرے موقع کا واقعہ ہے اور مسلم شریف (۱: ۲۳۴) اور ابوداؤد اور نسائی وغیرہ میں ہے) اور اس حدیث میں اس بات پر دلالت ہے کہ آپؐ نے یہ نفل نماز گھر میں برکت کے لئے پڑھی تھی۔

بابُ مَن أَحَقُّ بالإِمَامَةِ؟

امامت کا زیادہ حقدار کون ہے؟

حدیث: حضرت ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''لوگوں کی امامت کرے ان میں کا سب سے زیادہ قرآن کریم پڑھا ہوا، پس اگر قرآن پڑھنے میں سب برابر ہوں تو ان میں سے زیادہ حدیثوں کو جاننے والا امامت کرے، پس اگر احادیث جاننے میں بھی یکساں ہوں تو وہ شخص جس نے ان میں پہلے ہجرت کی ہے امامت کرے، پس اگر سب ہجرت کرنے میں یکساں ہوں تو جو ان میں عمر میں بڑا ہے وہ امامت کرے۔ اور ہرگز امامت نہ کرے کوئی دوسرے کی اس کی امارت میں۔ اور نہ بیٹھے اس کے گھر میں اس کی گدی (مخصوص نشست گاہ) پر مگر اس کی اجازت سے'' ——— ابن نُمیر کی حدیث میں أکبرُهم سنًا کی جگہ أقدمُهم سِنًا ہے۔ دونوں کا مطلب ایک ہے۔

تشریح: اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ امامت میں افضل ومفضول کا خیال رکھا جائے گا چنانچہ اس حدیث میں افضلیت کی ترتیب اس طرح قائم کی گئی ہے: اول: أقرأ لکتاب اللہ۔ یعنی سب سے زیادہ قرآن کریم پڑھا ہوا، دوم: أعلم بالسنة۔ یعنی معمول بہ احادیث کو سب سے زیادہ جاننے والا، سوم: أقدم في الهجرة۔ یعنی دین کی خاطر سب سے پہلے وطن چھوڑنے والا، چہارم: أکبرهم سِنًّا۔ یعنی عمر میں سب سے بڑا۔ اور فقہ کی کتابوں میں جو ترتیب قائم کی گئی ہے وہ اس طرح ہے۔ اول: أعلم بالدین۔ یعنی احکام شریعت کو سب سے زیادہ جاننے والا، اور اگر ساری شریعت کے احکام سے واقف نہ ہو تو کم از کم نماز کے مسائل کو سب سے زیادہ جاننے والا۔ دوم: أحسن تلاوةً و تجویداً۔ یعنی قرآن کریم کو قراءت وتجوید کے لحاظ سے سب سے اچھا پڑھنے والا۔ سوم: الأورع۔ یعنی سب سے زیادہ پرہیز گار۔ چہارم: الأسن۔ یعنی عمر میں سب سے بڑا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء کرام نے حدیث کی ترتیب کیوں بدلی؟ اس کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: ہجرت کی فضیلت تو بعد میں باقی نہ رہی اس لئے فقہاء نے اس کو ترتیب سے خارج کر دیا۔ اور چوتھے نمبر پر عمر کی زیادتی کی جو فضیلت تھی اس کو اپنی جگہ پر برقرار رکھا۔ اور حدیث میں جو اول و دوم تھے ان کو ملا کر ان کے تین درجے قائم کئے، اس لئے کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں تین چیزیں ساتھ تھیں۔ اول: قرآن کریم کی صحت کے ساتھ تلاوت، صحابہ کرام عام طور پر اہل لسان تھے۔ قرآن کریم ان کی مادری زبان میں نازل ہوا تھا اس لئے اس کو غلط پڑھنے کا سوال ہی نہیں تھا۔ دوم: وہ اعلی درجہ کے پرہیزگار بھی تھے۔ البتہ کچھ حضرات معمول بہا احادیث کا بھی زیادہ علم رکھتے تھے اس لئے حدیث میں یہ دو درجے علیحدہ قائم کئے گئے تھے۔ لیکن بعد میں یہ دو باتیں علحدہ علحدہ نہیں رہیں بلکہ دونوں علم ایک ساتھ ہو گئے اور اس کا نام علم فقہ ہو گیا۔ اور قرآن کریم کو صحت اور عمدگی کے ساتھ پڑھنے کا فن علحدہ تجوید وقراءت کے نام سے وجود میں آ گیا۔ اور تقوی کا جوہر بھی لازم وملزوم نہ رہا۔ بلکہ اس نے علحدہ حیثیت اختیار کر لی۔ چنانچہ فقہاء کرام نے احکام شریعت کے جاننے والے کو اول نمبر پر رکھا اور تجوید وقراءت کے ماہر کو دوسرا درجہ دیا۔ اور آخر میں متقی اور پرہیزگار کو رکھا۔ پس اب تجرید (خالی ہونے) کے اعتبار سے ترتیب اس طرح قائم ہو گی کہ اگر تجوید وتقوی کا جوہر لوگوں میں موجود نہیں تو امامت کا سب سے زیادہ حق احکام شریعت کو سب سے زیادہ جاننے والے کا ہے یا کم از کم نماز کے مسائل سب سے زیادہ جاننے والے کا ہے۔ اور اگر یہ بات کسی کو حاصل نہ ہو تو تجوید وقراءت میں جس کا پایہ بلند ہے وہ احق بالامامت ہوگا اور اگر یہ بات بھی کسی میں نہ پائی جائے تو صرف پرہیزگاری دیکھی جائے گی۔ اور وجود (پائے جانے) کے اعتبار سے ترتیب برعکس ہو گی۔ یعنی جس میں تینوں باتیں پائی جائیں یعنی وہ دین یا نماز کے احکام سے بھی زیادہ واقف ہو، قاری بھی ہو اور متقی بھی ہو تو اس کا نمبر پہلا ہے اور اگر مسائل سے پوری طرح واقف نہیں ہے مگر قاری ہے اور پرہیزگار ہے تو اس کا دوسرا نمبر ہے۔ پھر آخر میں صرف پرہیزگار کا نمبر ہے۔ غرض فقہاء کی قائم کی ہوئی یہ ترتیب حدیث میں وارد ترتیب ہی کی تفصیل ہے، کوئی نئی چیز نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ کے ساتھ اقدار، اصطلاحات اور مفاہیم بدلتے ہیں جن کا احکام میں لحاظ کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ کے زمانہ میں ''قاری'' صرف پڑھنے والے کو کہتے تھے۔ پہلی وحی کے موقعہ پر نبی ﷺ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے فرمایا تھا: ما أنا بقاريٍ: میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اور عربوں میں یہ لفظ آج بھی اسی معنی میں مستعمل ہے، البتہ عجم میں قاری: مُجَوِّد کو کہتے ہیں۔ اسی قاری کا اسم تفضیل أقرأ ہے جس کا مفہوم زیادہ قرآن کریم پڑھنے والا ہے، البتہ اس کے جلو میں صحت کے ساتھ قرآن کریم پڑھنا بھی ہے۔ اور آواز کی عمدگی کا مفہوم بھی اس میں شامل ہے۔ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو جو أقرأهم لكتاب الله کا خطاب ملا ہے اس میں یہ سب باتیں شامل ہیں۔ پس تجوید وقراءت کا لحاظ بھی کیا جائے گا۔

اور نبی ﷺ کے زمانہ میں جو بھی قرآن کریم پڑھتا تھا وہ سمجھ کر پڑھتا تھا اور جو کچھ قرآن کریم نے پیش کیا ہے وہی دین ہے پس قرآن کا زیادہ پڑھا ہوا اس زمانہ میں دین سے زیادہ واقف ہوتا تھا اس لئے اعلمیت کا بھی لحاظ کرنا ہوگا۔ البتہ اس زمانہ میں دین کے احکام احادیث میں بھی وارد ہوئے تھے پھر احادیث میں منسوخ ومخصوص احادیث بھی تھیں جو معمول بہا نہیں ہیں، تفصیل مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ اس لئے اس زمانہ میں دوسرے درجہ میں اعلم بالسنہ کو رکھا گیا تھا۔ اب یہ دونوں باتیں مل گئی ہیں اور علم فقہ وجود میں آ گیا ہے۔ اس لئے بعد میں نئی ترتیب قائم کرنی ضروری ہوگئی۔ اور اس فریضہ کو فقہاء کرام نے انجام دیا، اللہ تعالیٰ ان کو امت کی طرف سے جزائے خیر عطا فرمائیں۔

اس کی نظیر: اولوالامر کا معاملہ ہے۔ سورۃ النساء آیت ۵۹ میں ان کی اطاعت (کہا ماننے) کا حکم دیا گیا ہے۔ اولوالامر سے اہل حکومت مراد ہیں مگر دور اول میں جو اہل حکومت تھے وہی دین کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے، مگر بعد میں یہ دونوں باتیں علحدہ علحدہ ہوگئیں۔ علماء کے پاس اقتدار نہ رہا اور ارباب اقتدار کے پاس علم نہ رہا تو سوال پیدا ہوا کہ اولوالامر کا مصداق کون ہیں؟ چنانچہ فقہاء کرام نے علماء کو اولوالامر کا پہلا مصداق قرار دیا اور ارباب اقتدار کو دوسرے نمبر پر رکھا۔ یہ فقہاء نے کوئی نئی بات پیدا نہیں کی بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ جو نئی بات پیدا ہوئی تھی اس کے احکام مرتب کئے۔ پس آج جو حاکم عالم بھی ہے وہ تو اولوالامر کا مصداق اولیں ہے لیکن جو حاکم عالم نہیں ہے وہ آیت کا مصداق اولیں نہیں ہوسکتا، بصورت انفکاک مصداق اولیں علماء ہونگے۔ واللہ اعلم

اس کے بعد حدیث شریف میں دو حکم اور دیئے گئے ہیں:

پہلا حکم: اگر کوئی شخص دوسرے کی عمل داری میں جائے تو صاحب اقتدار کی اجازت کے بغیر امامت نہ کرے، یعنی صاحب اقتدار کی موجودگی میں مذکورہ ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا جائے گا۔ بلکہ حاکم ہی احق ہوگا۔ اور صاحب اقتدار عام ہے، مسجد کا امام بھی اپنی مسجد کا حاکم ہے۔ پس اس کی اجازت کے بغیر کسی کے لئے امام بن کر نماز پڑھانا جائز نہیں، کیونکہ یہ بات حاکم اور امام پر شاق گذرے گی، اور ہوسکتا ہے کہ کسی مقتدی پر بھی شاق گذرے کہ اس نووارد نے ہمارے امام کی توہین کردی۔

دوسرا حکم: کسی کے گھر میں اس کی مخصوص نشست گاہ پر بغیر اس کی اجازت کے بیٹھنا بھی ممنوع ہے، کیونکہ یہ بات بھی صاحب خانہ پر شاق گذرے گی۔

الغرض: پہلا حکم مذکورہ ترتیب سے ایک طرح کا استثناء ہے اور دوسرا حکم علت کے اشتراک کی بناء پر دیا گیا ہے، یعنی ان دونوں حکموں کی بنیاد ناگواری کا اندیشہ ہے۔ پس دوسرا حکم گویا پہلے حکم کی نظیر ہے۔

[٦١] باب من أحق بالإمامة؟

[٢٣٦-] حدثنا هَنَّادٌ، نا أبو مُعَاوِيَةَ، عن الأَعْمَشِ. ح: وثنا مَحمودُ بنُ غَيْلَانَ، نا أبومُعَاويةَ وابنُ نُمَيْرٍ، عن الأَعْمَشِ، عن إسماعيلَ بنِ رَجَاءٍ الزُّبَيْدِيِّ، عن أوسِ بنِ ضَمْعَجٍ قال: سَمِعْتُ أَبَا مسعودٍ الأَنْصَارِيَّ يقولُ: قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: " يَؤُمُّ القَوْمَ أَقْرَأُهُمْ لِكِتَابِ اللّٰهِ، فَإِنْ كَانُوا فى القِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوْا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوْا فى الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَكْبَرُهُمْ سِنًّا، وَلَا يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِيْ سُلْطَانِهِ، وَلَا يُجْلَسُ عَلٰى تَكْرِمَتِهِ فى بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ" قال محمودٌ: قال ابنُ نُمَيْرٍ فى حَدِيثِهِ: أَقْدَمُهُمْ سِنًّا.

وفى الباب: عن أبى سعيدٍ، وأنسِ بنِ مالكٍ، ومالكِ بنِ الْحُوَيْرِثِ، وعَمْرِو بنِ سَلَمَةَ.

قال أبو عيسى: وحديثُ أبى مَسعودٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ عَلٰى هٰذَا عند أهلِ العلمِ قَالُوا: أَحَقُّ النَّاسِ بالإِمَامَةِ أَقْرَأُهُمْ لِكِتَابِ اللّٰهِ وَأَعْلَمُهُمْ بالسُّنَّةِ.

وقالوا: صَاحِبُ الْمَنْزِلِ أَحَقُّ بِالإِمَامَةِ؛ وقال بَعْضُهُمْ: إذا أَذِنَ صَاحِبُ الْمَنْزِلِ لِغَيْرِهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِمْ؛ وكَرِهَهُ بَعْضُهُمْ، وقَالُوْا: السُّنَّةُ أَنْ يُصَلِّيَ صَاحِبُ البَيْتِ.

قال أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ، وقَولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم: " لَايُؤَمُّ الرجُلُ فى سُلْطَانِهِ وَلَا يُجْلَسُ عَلٰى تَكْرِمَتِهِ فى بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ": فَإِذَا أَذِنَ، فَأَرْجُوْ أَنَّ الإِذْنَ فِي الْكُلِّ، ولَمْ يَرَ بِهِ بَأْسًا إِذَا أَذِنَ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِ.

ترجمہ: اس حدیث پر علماء کا عمل ہے وہ کہتے ہیں کہ لوگوں میں امامت کا سب سے زیادہ حقدار اقرء یعنی اللہ کی کتاب کو زیادہ پڑھنے والا اور سنت کو زیادہ جاننے والا ہے۔(خیال رہے: امام ترمذیؒ نے ترتیب ختم کر کے دونوں کو ایک درجہ میں کر دیا ہے۔ یہ وہی احوال کی تبدیلی کا اثر ہے کیونکہ بعد میں یہ دونوں باتیں الگ الگ نہیں رہی تھیں)

• اور انھوں نے یہ بات (بھی) کہی ہے کہ گھر والا امامت کا زیادہ حقدار ہے (یعنی یہ حکم مطلق ہے) اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر گھر والا کسی دوسرے شخص کو اجازت دیدے تو اس کے امامت کرانے میں کوئی حرج نہیں، یعنی جائز ہے یعنی یہ حکم مقید ہے اور یہی بات صحیح ہے اور بعض علماء اس کو مکروہ بتاتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ گھر والے کے لئے نماز پڑھانا ہی دینی طریقہ ہے (یعنی حکم علی الاطلاق ہے)

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کے قول لایؤم الرجل إلخ اور لا یُجلس إلخ کے آخر میں جو باذنہ کی قید ہے وہ دونوں کے ساتھ ہے، پس جب (حاکم اور صاحب خانہ) اجازت دیں تو میں امید کرتا ہوں کہ

دونوں مسئلوں میں اجازت ہوگی۔ اور امام احمد نے (دونوں صورتوں میں) غیر کے لئے امامت کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا، جبکہ (سلطان اور صاحبِ خانہ) غیر کو اجازت دیدیں تو وہ نماز پڑھا سکتا ہے۔

بابُ مَاجاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

جماعت کی نماز میں ہلکی قراءت کرنی چاہئے

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی شخص لوگوں کو امام بن کر نماز پڑھائے تو چاہئے کہ وہ نماز ہلکی پڑھائے۔ کیونکہ مقتدیوں میں بچے بھی ہوتے ہیں اور بیمار بھی اور کمزور بھی اور بوڑھے بھی، اور جب تم میں سے کوئی شخص اپنے لئے تنہا نماز پڑھے تو جس طرح چاہے پڑھے۔

تشریح: اس حدیث میں اماموں کو ہلکی نماز پڑھانے کی نصیحت کی گئی ہے، کیونکہ جماعت میں بیمار، بوڑھے اور حاجت مند بھی طرح کے لوگ ہوتے ہیں، پس سب کی رعایت کرکے نماز پڑھانی چاہئے ——— اور فقہ کی کتابوں میں مسنون قراءت کی جو مقدار بیان کی گئی ہے یعنی فجر وظہر میں طوال مفصل، عصر وعشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل یہ مقدار حدیثوں کی روشنی میں تجویز کی گئی ہے۔ اور اتنی مقدار پڑھنا ہلکی قراءت کرنا ہے۔ عمومی احوال میں مسجد کی جماعت میں اس مقدار سے کم قراءت نہیں کرنی چاہئے۔ اگر کوئی بوڑھا یا بیمار ہے اور فجر میں مسنون قراءت کے بقدر کھڑا نہیں رہ سکتا تو وہ بیٹھ کر قراءت سنے یا گھر میں نماز پڑھے، اس کی رعایت میں مسنون قراءت میں تخفیف نہیں کی جائے گی، البتہ اچانک پیش آنے والے احوال میں کمی بیشی کر سکتے ہیں، مثلاً: نماز کے دوران امام نے محسوس کیا کہ بہت سے لوگ مسجد میں آئے ہیں اور وضو کررہے ہیں تو امام قراءت طویل کرسکتا ہے تاکہ لوگ وضو سے فارغ ہوکر جماعت میں شامل ہوجائیں۔ یا صحن میں نماز ہورہی ہے اور اچانک بارش شروع ہوگئی تو قراءت مختصر کرنے کی گنجائش ہے۔ غرض خصوصی احوال کی بات الگ ہے اور عمومی احوال میں مسنون قراءت کے مطابق نماز پڑھانا ہی نماز میں تخفیف کرنا ہے، البتہ اگر کوئی گھر میں کسی بوڑھے یا بیمار کو نماز پڑھائے تو وہ مسنون قراءت سے بھی ہلکی قراءت کرسکتا ہے۔

ملحوظہ: تخفیف کا تعلق صرف قراءت سے ہے۔ رکوع وسجود سے نہیں، حضرت انسؓ کی متفق علیہ حدیث باب میں ہے کہ نبی ﷺ کی نماز ہلکی مگر کامل ہوتی تھی یعنی قراءت مختصر فرماتے تھے مگر رکوع سجدے تام کرتے تھے۔

[٦٢] باب ماجاء إِذا أَمَّ أحدكم الناسَ فَلْيُخَفِّفْ

[٢٣٧-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا المُغِيرَةُ بنُ عَبدِ الرحمنِ، عن أبي الزِّنَادِ، عن الأَعْرَجِ، عن أبي هريرة: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: " إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ الصَّغِيرَ وَالضَّعِيفَ

وَالْمَرِيْضَ، فَإِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فَلْيُصَلِّ كَيْفَ شَاءَ"

وفي الباب عن عَدِيِّ بنِ حَاتِمٍ، وأنسٍ، وجابرِ بنِ سَمُرَةَ ومالكِ بنِ عبدِ اللّٰهِ، وأبي واقِدٍ، وعُثمانَ بنِ أبي العَاصِ، وأبي مَسعودٍ، وجابرِ بنِ عبدِ اللّٰهِ، وابنِ عباسٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهُوَ قَوْلُ أكثرِ أهلِ العلمِ اختَارُوْا أن لاَ يُطِيْلَ الإِمَامُ الصَّلاَةَ، مَخافَةَ المَشَقَّةِ عَلَى الضَّعِيْفِ وَالكَبِيْرِ وَالمَرِيْضِ.

وأبو الزِّنَادِ: اسْمُهُ عبدُ اللّٰهِ بنُ ذَكْوَانَ؛ والأَعْرَجُ: هُو عبدُ الرحمنِ بنُ هُرْمُزِ المَدِيْنِيُّ يُكْنَى أَبَا دَاوُدَ.

[۲۳۸-] حدثنا قُتَيْبَةُ، نا أبو عَوانةَ، عن قَتَادَةَ، عن أنسٍ قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مِن أخَفِّ النَّاسِ صَلاَةً في تَمَامٍ. وهٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: اور یہ اکثر علماء کا قول ہے انھوں نے کمزور، بوڑھے اور بیماروں کی تکلیف کے اندیشہ سے یہ بات پسند کی ہے کہ امام نماز کو لمبا نہ کرے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تمام لوگوں سے ہلکی نماز پڑھاتے تھے، مگر وہ مکمل ہوتی تھی (ہلکا ہونے کا تعلق قراءت سے ہے اور تمامیت کا تعلق رکوع وسجود سے ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کی نماز میں قراءت تو مختصر ہوتی تھی مگر رکوع وسجود مکمل ہوتے تھے۔ ان میں جلدی نہیں کرتے تھے)

بابُ مَاجَاءَ في تَحْرِيْمِ الصَّلاَةِ وَتَحْلِيْلِهَا

نماز کی ابتدا وانتہا کا بیان

اس باب میں جو حدیث ہے وہ کتاب کے بالکل شروع میں (تیسرے باب میں) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سند سے گذر چکی ہے۔ وہ حدیث ابن عقیل کی وجہ سے ضعیف تھی اور یہ ابوسفیان طریف السعدی کی وجہ سے ضعیف ہے، بلکہ ابوسفیان سعدی: ابن عقیل سے زیادہ ضعیف ہے۔ اور حدیث میں جو مسائل ہیں وہ بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، البتہ یہاں ایک مضمون زائد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں خواہ وہ فرض ہو یا سنت یا نفل: سورۂ فاتحہ اور سورت ملانا ضروری ہے۔ البتہ علماء نے حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث کی بنا پر فرض کی پچھلی رکعتوں کو مستثنیٰ کیا ہے ان میں سورت ملانا ضروری نہیں (حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث بخاری حدیث ۷۷۶، بابٌ يقرأ في الأخريين إلخ میں ہے) اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث میں فاتحہ اور سورت کے مجموعہ پر حکم ہے، پس اس سے قدر مشترک یعنی قراءت کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور قراءت کی فرضیت ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (سورۃ المزمل آیت ۲۰) سے بھی ثابت ہے۔ اس حدیث سے فاتحہ اور سورت میں سے کسی ایک کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ دونوں کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب حدیث ضعیف ہے تو وجوب کیسے ثابت ہوگا؟ کیونکہ باب میں اعلی درجہ کی صحیح احادیث موجود ہیں پس اس حدیث کے ضعیف ہونے سے مسئلہ پر اثر نہیں پڑتا۔ مسلم شریف میں حضرت عبادۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: لاصلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً: ''جو شخص فاتحہ اور کچھ اور نہ پڑھے اس کی نماز نہیں'' (مسلم ۱:۱۶۹ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ إلخ) اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد میں صحیح سند کے ساتھ ہے: لاصلاۃ إلا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد (۱:۱۱۸ باب من ترك القراءۃ) غرض باب میں صحیح حدیثیں موجود ہیں جن کی وجہ سے احناف فاتحہ اور سورت دونوں کو واجب کہتے ہیں۔ اور نفس قراءت کو رکن وفرض کہتے ہیں، دیگر ائمہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ فرض ہے اور سورت ملانا سنت ہے۔ مزید تفصیل ابواب القراءۃ میں آئے گی۔

[۶۳] باب ماجاء في تحريمِ الصلاة وتَحْلِيْلِهَا

[۲۳۹-] حدثنا سُفيانُ بنُ وَكِيعٍ، نا مُحمدُ بنُ فُضَيْلٍ، عن أبى سُفيانَ طَرِيْفِ السَّعْدِيِّ، عن أبى نَضْرَةَ، عن أبى سعيدٍ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُوْرُ، وتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ، وتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ، وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِالْحَمْدِ وَسُوْرَةٍ: فِي فَرِيْضَةٍ أَوْ غَيْرِهَا"

وفي الباب: عن عليٍّ وعائشةَ، وحديثُ عليِّ بنِ أبي طالبٍ أجْوَدُ إِسْنَادًا وَأَصَحُّ مِن حَدِيثِ أبي سَعِيدٍ، وقَدْ كَتَبْنَاهُ في أَوَّلِ كِتَابِ الوُضُوْءِ.

والعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَمَنْ بَعْدَهُمْ، وبِهِ يَقُولُ سُفيانُ الثوريُّ وابنُ المباركِ والشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ: أَنَّ تَحْرِيْمَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيْرُ، وَلَا يَكُوْنُ الرَّجُلُ دَاخِلًا في الصَّلَاةِ إِلَّا بِالتَّكْبِيْرِ.

قال أبو عيسى: سَمِعْتُ أبا بَكْرٍ مُحمدَ بنَ أَبَانَ، يَقولُ: سمعتُ عبدَ الرحمنِ بنَ مَهْدِيٍّ، يقولُ: لوافْتَتَحَ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ بِتِسْعِيْنَ اسْمًا مِن أَسْمَاءِ اللّٰهِ تعالىٰ، وَلَمْ يُكَبِّرْ لَمْ يُجْزِهِ؛ وإِنْ أَحْدَثَ قَبْلَ أن يُسَلِّمَ: أَمَرْتُهُ أن يَتَوَضَّأَ ثُمَّ يَرْجِعَ إِلَى مَكَانِهِ وَيُسَلِّمَ؛ إِنَّمَا الأَمْرُ عَلَى وَجْهِهِ.

وأبو نَضْرَةَ: اسْمُهُ مُنْذِرُ بْنُ مَالِكِ بنِ قُطَعَةَ.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سند کے اعتبار سے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے عمدہ اور شاندار ہے (مگر فی نفسہ وہ بھی ضعیف ہے) اور اس کو ہم نے کتاب الطہارۃ کے شروع میں لکھا ہے، اور اس پر صحابہ اور تابعین میں سے اہل علم کا عمل ہے اور اسی کے ثوری، ابن المبارک، شافعی، احمد اور اسحاق قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز کا تحریمہ (داخل ہونا) تکبیر ہے اور آدمی تکبیر ہی سے نماز میں داخل ہوسکتا ہے ـــــــ اور عبدالرحمٰن بن

مہدی کہتے ہیں: اگر کوئی شخص اللہ کے ننانوے نام پڑھ کر نماز شروع کرے اور اللہ اکبر نہ کہے تو اس کو کافی نہیں (یعنی نماز شروع نہ ہوگی) اور اگر سلام پھیرنے سے پہلے حدث کردے تو میں اس کو حکم دونگا کہ وہ ضوء کرے، پھر اپنی جگہ کی طرف لوٹے اور سلام پھیرے (یعنی بنا کرے، از سر نو نماز پڑھنا ضروری نہیں) معاملہ تو اس کے رخ ہی پر ہے یعنی حدیث میں سلام کو نماز کا آخر بتایا ہے پس سلام ہی کے ذریعہ نماز ختم کرنی چاہئے۔

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا شرط ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ الأکبر (خبر پر الف لام داخل کرنے) سے بھی نماز شروع کرنے کو جائز کہتے ہیں۔ اور احناف کے نزدیک ہر اس ذکر سے جو مشعر تعظیم ہو یعنی جس سے اللہ کی عظمت و بڑائی ٹپکتی ہو نماز شروع کرنا درست ہے، مگر توارث کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ تکبیر ہی سے نماز شروع کرنا مسنون ہے۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر کے عرفی معنی مراد ہیں۔ تکبیر کے عرفی معنی ہیں: اللہ اکبر کہنا، نعرۂ تکبیر میں یہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ اور حنفیہ کے نزدیک تکبیر کے لغوی معنی مراد ہیں تکبیر کے لغوی معنی ہیں: بڑائی بیان کرنا۔ ارشاد پاک ہے: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ یعنی اپنے رب کی بڑائی بیان کرو (سورۃ المدثر آیت ۳) پس تکبیر کے علاوہ دیگر کلمات جو اللہ کی عظمت پر دلالت کرتے ہوں ان سے بھی نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

اسی طرح تسلیم یعنی نماز کے آخر میں سلام پھیرنے کو ائمہ ثلاثہ فرض کہتے ہیں کیونکہ حدیث میں تحلیلها التسلیم آیا ہے اور تسلیم کے عرفی معنی ہیں سلام کرنا۔ اور احناف کے نزدیک تسلیم کے معنی: منافی نماز کام کرنے کے ہیں، پس جو شخص جان بوجھ کر قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد سلام کے علاوہ کوئی اور منافی صلات کام کرے گا اس کی نماز پوری ہوجائے گی۔ مگر مکروہ تحریمی ہوگی اور وقت کے اندر واجب الاعادہ ہوگی اور وقت گذر جانے کے بعد اس کا اعادہ مستحب ہوگا۔ کیونکہ صیغۂ سلام سے نماز سے نکلنا واجب ہے اور ترکِ واجب سے نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے۔ البتہ اگر حدث لاحق ہوا تو وہ بنا کرسکتا ہے جیسا کہ ابن مہدی نے کہا ہے۔ ان کا قول احناف کے معارض نہیں۔ کیونکہ احناف کے نزدیک بھی اللہ کے ننانوے نام پڑھنے سے نماز شروع نہیں ہوتی، بلکہ مُشعر تعظیم ذکر سے نماز شروع ہوتی ہے اور جان بوجھ کر حدث کرنے کی صورت میں احناف بناء کا حکم نہیں دیتے بلکہ اعادۂ صلاۃ کا حکم دیتے ہیں۔ مزید تفصیل کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے۔

بابٌ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ

تکبیر تحریمہ کے وقت انگلیاں کھلی رہنی چاہئیں

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ اس طرح اٹھائے جائیں کہ گٹے مونڈھوں کے مقابل،

انگوٹھے کان کی لو کے مقابل، اور انگلیوں کے سرے کانوں کے اوپر کے کناروں کے مقابل ہو جائیں۔ اور انگلیاں کھلی رہیں اور ان کی حالت پر چھوڑ دی جائیں اور دونوں ہتھیلیاں قبلہ رخ رہیں۔

حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تھے تو اپنی انگلیوں کو کھول دیا کرتے تھے۔

تشریح: امام ترمذی رحمہ اللہ نے لفظ مَدّ اور نَشر کے درمیان فرق کیا ہے۔ ان کے خیال میں مٹھی کھولنا مَدّ ہے اور انگلیوں کے درمیان خلا پیدا کرنا نَشر ہے، اس لئے فرماتے ہیں کہ حدیث باب کو ابن ابی ذئب سے متعدد حضرات روایت کرتے ہیں، اور یحییٰ بن الیمان کے علاوہ سب کی حدیثوں میں مَدّ ہے اور یحییٰ کی حدیث میں نَشر ہے اور یحییٰ کی حدیث غلط ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ رفع یدین کے وقت بہ تکلف انگلیوں کے درمیان خلا پیدا نہیں کرتے تھے یہ امام ترمذیؒ کی بحث کا خلاصہ ہے ــــــ مگر صحیح بات یہ ہے کہ نَشر اور مَدّ ایک چیز ہیں۔ دونوں کے معنی ہیں: بند مٹھی کو کھولنا اور انگلیوں کے درمیان خلا پیدا کرنا ''فرق'' ہے، ابن قدامہ نے مُغنی (۵۱۲:۱) میں فرمایا ہے کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اہل لسان بند مٹھی کو ضمّ۔ کھلی کو مَدٌّ اور نَشر اور انگلیوں کے درمیان خلا پیدا کرنے کو فرق کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ نشر اور مد مترادف ہیں پس سب حدیثیں صحیح ہیں، ابن الیمان کی حدیث بھی صحیح ہے۔ صرف تعبیر کا فرق ہے۔

[٦٤] باب في نَشْرِ الأصابعِ عند التكبير

[٢٤٠-] حدثنا قُتَيْبَةُ و أبو سَعِيدٍ الأَشَجُّ، قالا: نا يحيىَ بنُ اليَمَانِ، عن ابنِ أبي ذِئْبٍ، عن سَعِيدِ بنِ سِمْعَانَ، عن أبي هريرة، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إِذَا كَبَّرَ لِلصَّلَاةِ نَشَرَ أَصابِعَهُ.

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هُريرةَ قد رَوَاهُ غَيْرُ واحِدٍ عن ابنِ أبي ذِئْبٍ، عن سَعِيدِ بنِ سِمْعَانَ، عن أبي هريرةَ: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كانَ إِذَا دَخَلَ في الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ مَدًّا؛ وهُوَ أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ يَحيىَ بنِ اليَمَانِ، وأَخْطَأَ ابنُ اليَمَانِ في هذا الحَدِيثِ.

[٢٤١-] حدثنا عبدُ اللّهِ بنُ عبدِ الرحمنِ، أَنَا عُبَيْدُ اللّهِ بنُ عبدِ المَجِيْدِ الحَنَفِيُّ، نا ابنُ أبي ذِئْبٍ، عن سَعِيدِ بنِ سِمْعَانَ، قال: سَمِعتُ أبا هريرةَ يقولُ: كان رسولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ رَفَعَ يَدَيْهِ مَدًّا.

قال أبو عيسى: قال عبدُ اللّهِ: وهٰذا أَصَحُّ مِن حَدِيثِ يَحيى بنِ اليَمَانِ، وحديثُ يَحيىَ بنِ اليَمَانِ خَطأٌ.

وضاحت: عبداللہ بن عبدالرحمٰن امام دارمی کا نام ہے وہ امام ترمذیؒ کے استاذ ہیں۔ ان کی رائے بھی یہی ہے کہ

یحیی بن الیمان کی حدیث غلط ہے (مگر قول امام احمد رحمہ اللہ کا صحیح ہے کہ مد اور نشر ایک چیز ہیں)

بابٌ فی فَضْلِ التَّکْبِیْرَۃِ الْأُوْلٰی

تکبیر اولیٰ کی فضیلت

جو شخص شروع سے امام کے ساتھ شریک ہو اور اس نے امام کی تکبیر کے ساتھ متصلاً تکبیر کہی ہو تو وہ حقیقۃً تکبیر اولیٰ پانے والا ہے، اور پہلی رکعت کے رکوع میں شریک ہونے والا حکماً تکبیر اولیٰ پانے والا ہے۔ احناف کے نزدیک راجح قول یہی ہے (شامی ۱: ۳۲۰، باب صفۃ الصلاۃ)

حدیث: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے چالیس دن با جماعت نماز اس طرح پڑھی کہ وہ تکبیر اولیٰ میں شریک رہا تو اس کے لئے دو پروانے لکھ دیئے جاتے ہیں۔ ایک: جہنم سے آزادی کا، دوسرا: نفاق سے براءت کا۔

تشریح: اس حدیث میں صرف تکبیر اولیٰ کی فضیلت نہیں ہے بلکہ پورا چلّہ پابندی سے با جماعت نماز پڑھنے کی فضیلت کا بیان ہے، اور تکبیر اولیٰ پانے کی فضیلت یہ ہے کہ وہ بعد میں آنے والوں سے زیادہ ثواب پاتا ہے، مثلاً فجر کی نماز ایک شخص نے امام کے ساتھ شروع کی، دوسرا شخص سورۂ فاتحہ مکمل ہونے کے بعد آیا، تیسرا آدھی قراءت ہونے کے بعد آیا اور چوتھا جب امام رکوع میں چلا گیا تب آیا۔ ظاہر ہے کہ جو شخص شروع سے امام کے ساتھ شریک ہے اس کا ثواب بعد میں آنے والوں سے زیادہ ہے۔ بس یہی تکبیر اولیٰ کی فضیلت ہے، البتہ پورا چلّہ تکبیر اولیٰ سے با جماعت نماز پڑھنے کا ثواب وہ ہے جو اوپر حدیث میں آیا ہے۔

[٦٥] باب فی فضل التکبیرۃ الأولی

[٢٤٢-] حدثنا عُقْبَةُ بنُ مُكْرَمٍ، ونَصْرُ بنُ عَلِيٍّ، قالا: نا سَلْمُ بنُ قُتَيْبَةَ، عن طُعْمَةَ بنِ عَمْرٍو، عن حَبِيبِ بنِ أبي ثابتٍ، عن أنسِ بنِ مالكٍ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: "مَن صَلَّى لِلّٰهِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا في جَمَاعَةٍ، يُدْرِكُ التَّكْبِيْرَةَ الْأُوْلٰى، كُتِبَ لَهُ بَرَاءَ تَانِ: بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ، وبَرَاءَةٌ مِنَ النِّفَاقِ"

قال أبو عيسى: قد رُوِيَ هٰذا الحديثُ عن أنسٍ مَوْقُوْفًا، ولَا أَعْلَمُ أَحَدًا رَفَعَهُ إِلَّا مَا رَوَى سَلْمُ بنُ قُتَيْبَةَ، عن طُعْمَةَ بنِ عَمْرٍو؛ وإِنَّمَا يُرْوَى هٰذا عن حَبِيبِ بنِ أبي حَبِيبٍ البَجَلِيِّ، عن أنسِ بنِ مالكٍ قولَهُ: حدثنا بذلك هَنَّادٌ، نا وَكِيعٌ، عن خالدِ بنِ طَهْمَانَ، عن حَبِيبِ بنِ أبي حَبِيبٍ البَجَلِيِّ، عن أنسٍ قولَهُ، ولَمْ يَرْفَعْهُ.

وروَى إسماعيلُ بنُ عَيَّاشٍ هٰذا الحديثَ عن عُمَارَةَ بنِ غَزِيَّةَ، عن أنسِ بنِ مالكٍ، عن عُمَرَ بنِ الخطَّابِ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم نحوَ هٰذا؛ وهٰذا حديثٌ غيرُ محفوظٍ؛ وهُوَ حديثٌ مُرْسَلٌ: عُمارةُ بنُ غَزِيَّةَ لَمْ يُدرِكْ أنسَ بنَ مالكٍ.

وضاحت: حضرت انس رضی اللہ عنہ کی جو حدیث باب میں روایت کی گئی ہے اس کی تین سندیں ہیں: پہلی سند: صرف سُلم بن قتیبہ حدیث کو مرفوع کرتے ہیں۔ وہ یہ حدیث طُعمۃ سے، وہ حبیب بن ابی ثابت سے، اور وہ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں (امام ترمذیؒ کا رجحان یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا صحیح نہیں) دوسری سند: وکیع رحمہ اللہ کی ہے، وہ خالد سے، اور وہ حبیب بن ابی حبیب بجلی سے (یہ دوسرے حبیب ہیں) اور وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے۔ اس سند سے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بلکہ حضرت انسؓ پر موقوف ہے یعنی یہ حضرت انسؓ کا قول ہے (مگر اس صورت میں بھی حدیث حکماً مرفوع ہوگی، کیونکہ حدیث میں ثواب بیان کیا گیا ہے۔ اور ثواب وعقاب مدرک بالقیاس نہیں۔ اور صحابی کا وہ قول جو مدرک بالقیاس نہ ہو حکماً مرفوع ہوتا ہے)

تیسری سند: اسماعیل بن عیاش کی ہے۔ وہ اس کی سند حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک پہنچاتے ہیں۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: یہ سند صحیح نہیں نیز وہ منقطع بھی ہے یعنی اس میں دو خرابیاں ہیں: ایک: اسماعیل کا استاذ عمارۃ حجازی راوی ہے۔ اور اسماعیل کی شامی اساتذہ سے روایتیں تو معتبر ہیں مگر حجازی اور عراقی اساتذہ سے روایتیں معتبر نہیں۔ دوسری خرابی: عمارۃ کا حضرت انس رضی اللہ عنہ سے لقاء اور سماع نہیں، اس لئے یہ سند منقطع ہے۔

بابُ مَايَقُوْلُ عِندَ افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ

نماز کے شروع میں کیا ذکر کرنا چاہئے؟

° مذاہبِ فقہاء: تکبیر افتتاح اور قراءت کے درمیان امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اذکار نہیں ہیں بلکہ تکبیر تحریمہ کے بعد معاً قراءت شروع کردینی چاہئے۔ دیگر ائمہ کے نزدیک دونوں کے درمیان اذکار مسنون ہیں۔ پھر امام اعظم اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک مسنون ذکر ''ثنا'' ہے۔ اور دوسرے اذکار جائز ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں: پہلا قول: اللّٰھُمّ باعد إلخ پڑھنا مستحب ہے۔ دوسرا قول: اللّٰھم إنّی وجھتُ إلخ پڑھنا مستحب ہے۔ اور ثنا پڑھنے سے بھی ان کے نزدیک سنت ادا ہوجائے گی۔

اور تکبیر وقراءت کے درمیان ذکر رکھنے میں حکمت یہ ہے کہ پہلے سے موجود تمام مقتدی امام کے ساتھ نماز شروع نہیں کرسکتے۔ کچھ لوگ پیچھے رہ جاتے ہیں، پس اگر امام تکبیر کے ساتھ ہی قراءت شروع کردے گا تو کچھ مقتدی سننے

سے محروم رہیں گے، اس لئے دعائے استفتاح رکھی گئی ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اللّٰهم باعِدْ والا ذکر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متفق علیہ روایت میں مروی ہے (مشکوۃ حدیث ۸۱۲، باب مایقرأ بعد إلخ) اور دعائے توجیہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک طویل روایت میں آئی ہے (مسلم ۱: ۲۶۳، باب صلاة النبی و دعائه باللیل) اور ثنا آٹھ صحابہ سے مروی ہے (کشف النقاب ۴: ۲۶۴) مگر ہر حدیث میں کلام ہے بجز حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے، اس کے تمام روات ثقہ ہیں (نصب الرایہ ۱: ۳۱۱) نیز یہ ذکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی موقوفاً مروی ہے۔ وہ اپنے دور خلافت میں تعلیم کی غرض سے کبھی صحابہ کی موجودگی میں جہراً ثنا پڑھتے تھے (مسلم ۱: ۱۷۲ باب حجة من قال إلخ)

دوسری بات: یہ جاننی چاہئے کہ دعائے توجیہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ نبی ﷺ اس کو تہجد میں پڑھتے تھے چنانچہ نسائی میں اس کی صراحت ہے (۱: ۱۰۴ نوع آخر من الذکر إلخ) اور امام مسلم رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو تہجد کے باب میں روایت کیا ہے، بلکہ حافظ رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ دعائے توجیہ والی حدیث کے بعد امام مسلم نے صراحت کی ہے کہ نبی ﷺ اس دعا کو تہجد میں پڑھتے تھے۔ ہمارے ہندوستانی نسخوں میں اگرچہ یہ عبارت نہیں ہے مگر حافظ رحمہ اللہ کے پاس مسلم شریف کا جو نسخہ تھا اس میں یہ عبارت موجود تھی۔ اور اللّٰهم باعِدْ درحقیقت دعا ہے اور دعا کے آداب میں سے یہ بات ہے کہ اس سے پہلے اللہ کی تعریف کی جانی چاہئے۔ پس نماز کی ابتداء اس کے لئے مناسب موقع نہیں۔ نیز وہ طویل دعا ہے جو تخفیف قراءت کے منافی ہے اس لئے احناف اور حنابلہ نے فرائض میں ثنا کو ترجیح دی ہے۔

ثنا کا ترجمہ: سُبْحَانَكَ: آپ پاک ہیں (سبحان حاصل مصدر ہے اور اس کی مفعول ضمیر حاضر کی طرف اضافت کی گئی ہے) ——— اللّٰهُمَّ: اس کی اصل یا اللہ ہے اور یہ مستقل جملہ معترضہ ہے ——— بحمدك: آپ کی ذات خوبیوں کے ساتھ متصف ہے ——— تبارك اسْمُكَ: آپ کا نام بڑا برکت والا ہے ——— وتعالیٰ جدّك: اور آپ کا مرتبہ عالی ہے (جَدّ کے اصلی معنی ہیں: نصیبہ، مگر یہاں مرتبہ مراد ہے) ——— ولا إله غيرك: اور آپ کے علاوہ کوئی معبود نہیں۔

فائدہ: احناف اور حنابلہ کا عمل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پر ہے۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث پر نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یہ زیادتی آئی ہے کہ حضور اکرم ﷺ تہجد میں ثنا پڑھتے تھے پھر اس کے بعد اللہ اکبر کبیراً اور أعوذ باللہ إلخ پڑھتے تھے ——— هَمْز کے معنی ہیں: چوکا اور مراد وسوسے ہیں۔ شیطان کے وسوسوں سے پناہ مانگی گئی ہے کیونکہ ان کی وجہ سے آدمی اوچھا ہو جاتا ہے اور کردنی ناکردنی کر گذرتا ہے ——— اور نَفْخ کے معنی ہیں: پھونکنا اور مراد تکبر اور گھمنڈ ہے۔ شیطان کے گھمنڈ پیدا

کرنے سے بھی پناہ مانگی گئی ہے —— نفث کے معنی ہیں: تھوکنا یعنی ایسا پھونکنا جس میں تھوک کے ہلکے ہلکے ذرات شامل ہوں، جس کو اردو میں دم کرنا کہتے ہیں اور مراد سحر ہے۔ شیطان کے جادو سے بھی پناہ مانگی گئی ہے (مذکورہ تینوں کلموں کو بفتح الثانی اور بالسکون دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں) شیاطین بھی انسانوں پر جادو کرتے ہیں، بلکہ جادو کے بیشتر واقعات میں جنات کا کیا ہوا جادو ہوتا ہے اس کی تفصیل کسی اور موقع پر کی جائے گی۔ اس لئے شیطان کے جادو سے پناہ چاہی گئی ہے۔

[٦٦] باب مايقول عندَ افتِتَاحِ الصلاة

[٢٤٣-] حدثنا مُحمدُ بنُ مُوسَى البَصْرِيُّ، نا جَعْفَرُ بنُ سُلَيْمَانَ الضُّبَعِيُّ، عن عَلِيِّ بنِ عَلِيٍّ الرِّفَاعِيِّ، عن أبي المُتَوَكِّلِ، عن أبي سعيدٍ الخُدْرِيِّ، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ بِاللَّيْلِ كَبَّرَ، ثُمَّ يَقُولُ: "سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وتعالى جَدُّكَ، وَلَا إِلٰهَ غَيْرُكَ" ثم يقولُ: "اللّٰهُ أَكْبَرُ كَبِيْرًا" ثُمَّ يَقولُ: "أعوذُ باللّٰهِ السَّمِيعِ العَلِيمِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيْمِ: مِن هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ"

وفي الباب: عن عليٍّ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ مسعودٍ، وعائشةَ، وجابرٍ، وجُبَيْرِ بنِ مُطْعِمٍ، وابنِ عُمَرَ.

قال أبو عيسى: وحديثُ أبي سعيدٍ أَشْهَرُ حَديثٍ في هٰذا البابِ.

وقد أخذَ قَوْمٌ مِن أهلِ العلمِ بِهٰذَا الحَديثِ؛ وأَمَّا أَكْثَرُ أهلِ العلمِ فقالُوا بِمَا رُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: أَنَّهُ كَانَ يَقولُ: "سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وتَبَارَكَ اسْمُكَ، وتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلٰهَ غَيْرُكَ" وهٰكَذا رُوِيَ عن عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ، وعبدِ اللّٰهِ بنِ مَسعودٍ؛ والعَمَلُ عَلَى هٰذا عندَ أَكْثَرِ أهلِ العلمِ مِنَ التَّابعينَ وغَيْرِهِمْ.

وقَدْ تُكُلِّمَ في إِسْنَادِ حَدِيْثِ أبي سَعِيدٍ: كَانَ يَحيىَ بنُ سَعِيدٍ يَتَكَلَّمُ في عَلِيِّ بنِ عَلِيٍّ. وقال أحْمَدُ: لَايَصِحُّ هٰذا الحَديثُ.

[٢٤٤-] حدثنا الحَسَنُ بنُ عَرَفَةَ، ويَحيىَ بنُ مُوْسَى، قالا: نا أبو معاويةَ، عن حَارِثَةَ بنِ أبي الرِّجَالِ، عن عَمْرَةَ، عن عائِشَةَ، قالتْ: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ: "سُبحانَكَ اللّٰهُمَّ وبحمدِكَ، وتبارَكَ اسْمُكَ، وتَعَالَى جَدُّكَ، ولا إله غيرُكَ"

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ لَانَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هٰذا الوَجْهِ؛ وَحَارِثَةُ قَدْ تُكُلِّمَ فِيْهِ مِنْ قِبَلِ حِفْظِهِ؛ وأبو الرِّجَالِ: اسْمُهُ مُحمدُ بنُ عبدِ الرحمٰنِ.

ترجمہ: (حدیث ۲۴۳) جب نبی ﷺ رات میں نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے، پھر ثنا پڑھتے، پھر کہتے: اللہ تعالیٰ بہت ہی بڑے ہیں، پھر کہتے: بے حد سننے والے خوب جاننے والے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتا ہوں مردود شیطان سے: اس کے چوکوں سے اور اس کے پھونکنے سے اور اس کے دم کرنے سے ——— امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ اس باب کی سب سے مشہور حدیث ہے۔ اور اہل علم کی ایک جماعت نے اس کو لیا ہے (معلوم نہیں یہ کون حضرات ہیں) اور اکثر اہل علم (حنفیہ اور حنابلہ) اس کو لیتے ہیں جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ کہا کرتے تھے: سبحانك تا لا إله غیرہ اور اسی طرح ثنا حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اور تابعین وغیرہ میں سے اکثر علماء کے نزدیک اس پر عمل ہے ——— اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند میں کلام کیا گیا ہے: یحییٰ قطان، علی بن علی رفاعی میں کلام کیا کرتے تھے اور امام احمدؒ نے فرمایا: یہ حدیث صحیح نہیں ہے ———
(۲۴۴) حضرت عائشہؓ سے وہ ثنا روایت کی گئی ہے جس کو حنفیہ اور حنابلہ نے لیا ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ہم اس حدیث کو اسی ایک سند سے جانتے ہیں (اس حدیث کی دوسری سند (ابوداؤد: ۱۱۳ باب من رأى الاستفتاح إلخ) میں ہے مگر وہ بھی ضعیف ہے) اور حارثہ میں ان کی یادداشت کی جانب سے کلام کیا گیا ہے یعنی اس راوی کو حدیثیں صحیح یاد نہیں تھیں۔ اور حارثہ کے والد ابو الرجال کا نام محمد بن عبد الرحمٰن ہے۔

فائدہ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے حارثہ بن ابی الرجال پر ہلکی جرح کی ہے۔ اور امام بخاری اور ابو حاتم رازی رحمہما اللہ نے اس کو منکر الحدیث، امام نسائی نے متروک، ابو زرعہ نے واہی (بودا) اور امام احمد رحمہ اللہ نے اس کو لیس بشیئ کہا ہے اور ابن عدی، ابن معین، امام مالک، ابن خزیمہ اور ابن حبان رحمہم اللہ وغیرہ بھی اس کی تضعیف کرتے ہیں (تہذیب ۲: ۱۶۵)

بابُ مَاجاءَ فی تَرْكِ الجَهْرِ بِبِسمِ اللّٰهِ الرحمنِ الرحيمِ

سرًا بسم اللہ پڑھنے کا بیان

یہ مسلسل تین باب ہیں۔ اور تینوں بابوں میں مسئلہ یہ ہے کہ فاتحہ کے شروع میں بسم اللہ پڑھی جائے یا نہ پڑھی جائے؟ اور پڑھی جائے تو جہرًا پڑھی جائے یا سرًا؟ ——— تفصیل میں جانے سے پہلے یہ بات جان لینی چاہئے کہ سورۂ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ بالیقین قرآن کا جزء ہے، اس کا منکر کافر ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اس کے علاوہ سورتوں کے درمیان فصل کرنے کے لئے جو ۱۱۳ جگہ بسم اللہ لکھی گئی ہے اس کے بارے میں تین نظریے ہیں:

پہلا نظریہ: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بسم اللہ نہ تو قرآن کا جزء ہے، نہ مستقل آیت ہے اور نہ کسی سورت کا جزء ہے ——— شاید ان کے خیال میں سورۂ نمل کی آیت ہی کو ہر سورت کے شروع میں لکھا گیا ہے۔

دوسرا نظریہ: احناف کے نزدیک سورۂ نمل کی بسم اللہ کے علاوہ ایک اور بسم اللہ قرآن کی مستقل آیت ہے اور وہ فصل کرنے کے لئے نازل کی گئی ہے۔ دور عثمانی میں جب مصحف تیار ہوا تو صحابہ کے مشورہ سے اسی بسم اللہ کو ہر سورت کے شروع میں لکھا گیا ہے۔ اسی لئے احناف کے نزدیک تراویح میں کم از کم ایک جگہ بسم اللہ جہراً پڑھنا ضروری ہے ورنہ قرآن ناقص رہے گا۔

تیسرا نظریہ: امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے میں یہ قرآن کی ۱۱۳ آیتیں ہیں یعنی سورتوں کے شروع میں جتنی بسم اللہ ہیں وہ سب آیاتِ قرآنیہ ہیں۔ پھر یہ مستقل آیتیں ہیں یا مابعد سورت کا جزء ہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فاتحہ کے شروع میں جو بسم اللہ ہے وہ تو شوافع کے نزدیک بالاجماع فاتحہ کا جزء ہے وہ فاتحہ کی پہلی آیت بسم اللہ ہی کو قرار دیتے ہیں اور صراط الذین سے آخر تک ایک آیت شمار کرتے ہیں اور باقی بسم اللہ کے بارے میں شوافع کے مختلف اقوال ہیں، راجح قول یہ ہے کہ ہر بسم اللہ مابعد سورت کا جزء ہے —— اور امام احمد رحمہ اللہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، تینوں مذاہب کے موافق۔ غرض یہ مسئلہ منصوص نہیں اجتہادی ہے اور اس پر اجماع ہے کہ ان اختلاف کرنے والوں میں سے کسی کو نہ تو ایمان سے خارج کیا جائے گا نہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔

اصل مسئلہ: فاتحہ کے شروع میں بسم اللہ پڑھی جائے یا نہیں؟ اور جہراً پڑھی جائے یا سراً؟ اس میں اختلاف ہے:

۱- امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک فرض نمازوں میں بسم اللہ نہیں پڑھی جائے گی۔ نہ جہراً نہ سراً۔ البتہ نوافل اور تراویح میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔

۲- امام اعظم اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فاتحہ سے پہلے بسم اللہ سراً پڑھنا سنت ہے۔ اور سورت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ شیخین (امام اعظم اور امام ابو یوسف) سے اس سلسلہ میں کچھ مروی نہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ اس کو مستحسن کہتے ہیں۔

۳- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فاتحہ اور سورت دونوں سے پہلے بسم اللہ جہراً پڑھنا سنت ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ پہلا باب حنفیہ اور حنابلہ کے لئے ہے، دوسرا شوافع کے لئے اور تیسرا مالکیہ کے لئے۔ اور تینوں بابوں کا خلاصہ یہ ہے: پہلے باب کی روایات اگرچہ تھوڑی ہیں مگر سند کے اعتبار سے صحیح ترین اور مفہوم کے اعتبار سے واضح ترین اور دلالت کے اعتبار سے محکم ترین ہیں۔ اور دوسرے باب کی روایات اگرچہ تعداد میں بہت ہیں مگر سند کے اعتبار سے ضعیف ترین ہیں، بلکہ بعض تو موضوع ہیں۔ اور تیسرے باب کی روایات سند کے اعتبار سے تو صحیح ہیں مگر دلالت کے اعتبار سے مجمل و محتمل ہیں۔

حدیث: حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ بڑھاپے کی وجہ سے گھر میں نماز پڑھتے تھے، ان کے صاحبزادے یزید (تابعی) امام بن کران کو نماز پڑھاتے تھے، ایک مرتبہ انھوں نے فاتحہ کے شروع میں بسم اللہ جہراً پڑھی۔ سلام

کے بعد حضرت عبداللہؓ نے ان کو ٹوکا اور کہا: بیٹے! نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھنا بدعت ہے، آئندہ ایسا نہ کرنا ـــــ یزید کہتے ہیں: میرے والد بدعت کے معاملہ میں انتہائی سخت تھے، اتنا سخت میں نے کسی اور صحابی کو نہیں دیکھا ـــــ حضرت عبداللہؓ نے فرمایا: میں نے نبی ﷺ اور خلفائے ثلاثہ یعنی ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی ہے، ان میں سے کوئی بھی بسم اللہ جہراً نہیں پڑھتا تھا، لہٰذا آئندہ جب آپ نماز پڑھائیں تو الحمدللہ سے جہر شروع کریں ـــــ اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی نکلا کہ بڑھاپا جماعت میں حاضر نہ ہونے کے لئے عذر ہے اور بوڑھے یا معذور کو باجماعت نماز پڑھانے کے لئے ایک شخص مسجد سے متخلف بھی ہوسکتا ہے۔ مگر گھر کے سبھی افراد گھر کی جماعت سے نماز پڑھ لیں یہ جائز نہیں۔

تشریح: کچھ مسائل کبار صحابہ کے زمانہ میں نہیں تھے۔ جب وہ دنیا سے رخصت ہوگئے اور صغار صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ آیا (صغار صحابہ وہ حضرات ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت یا تو نابالغ تھے یا بالکل نوجوان تھے) اور دینی قیادت ان کے ہاتھ میں آئی تو انھوں نے بعض وہ حدیثیں جو منسوخ تھیں اور مُرور زمانہ کی وجہ سے لوگ ان کو بھولنے لگے تھے، ان پر حفاظتِ حدیث کی غرض سے عمل شروع کیا۔ کیونکہ اس زمانہ میں حفاظت کی یہی صورت تھی۔ اس زمانہ میں احادیث مدون نہیں ہوئی تھیں۔ اس لئے حفاظت حدیث کا یہی طریقہ تھا کہ ان پر عمل کیا جائے تو وہ لوگوں کو یاد رہیں گی۔ کیونکہ جو چیز عمل میں آجاتی ہے وہ نقش کالحجر ہوجاتی ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں: حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ جنازہ کی نماز میں چار تکبیریں کہا کرتے تھے ایک مرتبہ انھوں نے پانچ تکبیریں کہیں۔ لوگوں نے نماز کے بعد دریافت کیا تو فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے پانچ تکبیریں بھی کہی ہیں۔ آپ لوگ اس کو یاد رکھیں (رواہ مسلم، مشکوۃ حدیث ۱۶۵۳) معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ کے بعض وہ اعمال جو یا تو منسوخ تھے مثلاً جنازہ میں پانچ تکبیریں کہنا اور نماز میں رفع یدین کرنا یا وہ عمل کسی وقتی مصلحت سے کیا گیا تھا، جیسے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی تعلیم کے لئے آپؐ نے چند نمازوں میں آمین جہراً کہی تھی یا عام مسلمانوں کی تعلیم کی غرض سے متعدد مرتبہ بسم اللہ جہراً پڑھی تھی، ان پر صغار صحابہ نے بغرض حفاظت حدیث عمل شروع کیا۔ پھر چونکہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے اس لئے کچھ لوگوں نے ان باتوں میں دلچسپی لینی شروع کی اور انھوں نے ان منسوخ یا وقتی مصلحت سے کئے ہوئے اعمال پر دائماً عمل کرنا شروع کردیا ـــــ یزید بن عبداللہ نے بھی جو نیا عمل شروع ہوا تھا اس کے مطابق بسم اللہ جہراً پڑھی۔ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ نے ٹوکا اور اس کو بدعت قرار دیا اور فرمایا: نبی ﷺ اور خلفائے ثلاثہ کا یہ عمل نہیں تھا۔

نوٹ: حضرت علی رضی اللہ عنہ چونکہ اپنے دور خلافت میں کوفہ چلے گئے تھے اور حضرت عبداللہ مدینہ ہی میں رہے تھے اس لئے ان کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا موقعہ نہیں ملا تھا، اس لئے ان کا تذکرہ نہیں کیا۔

[٦٧] باب ماجاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

[٢٤٥-] حدثنا أحمدُ بنُ مَنِيعٍ، نا إسماعيلُ بنُ إبراهيمَ، نا سَعِيدٍ الجُرَيْرِيُّ، عن قَيْسِ بنِ عَبَايَةَ، عن ابنِ عبدِ اللّٰهِ بنِ مُغَفَّلٍ، قال سَمِعَنِيْ أَبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ أَقُوْلُ: بِسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ، فقال لِي: أَيْ بُنَيَّ! مُحْدَثٌ، إِيَّاكَ وَالْحَدَثَ ـــ قَالَ: وَلَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أصحابِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم كانَ أَبْغَضَ إِلَيْهِ الحَدَثُ فِيْ الإِسْلَامِ يَعْنِيْ مِنْهُ ـــ وقال: وقد صَلَّيْتُ مَعَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم وَمَعَ أبي بكرٍ وعُمَرَ ومَعَ عُثمانَ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقُوْلُهَا، فَلَا تَقُلْهَا، إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَقُلْ: الحمدُ للّٰهِ رَبِّ العالمين.

قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللّٰهِ بنِ مُغَفَّلٍ حديثٌ حسنٌ. والعَمَلُ عَلَيْهِ عِند أكثرِ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنْهُمْ: أبوبكرٍ وعُمرُ وعُثمانُ وعَلِيٌّ وغَيْرُهُمْ، ومَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ التَّابعينَ، وبه يَقولُ سُفيانُ الثوريُّ، وأحمدُ، وإسحاقُ: لَا يَرَوْنَ أن يُجْهَرَ بِبسمِ اللّٰهِ الرحمنِ الرحيمِ؛ قالُوا: وَيَقُوْلُهَا فِيْ نَفسِهِ.

ترجمہ: عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے یزید کہتے ہیں: مجھے میرے والد نے نماز میں بسم اللہ پڑھتے سنا تو مجھ سے کہا: اے بچونگڑے! یہ بدعت ہے (ھذا مبتدا محذوف ہے) بدعت سے بچ ـــ یزید کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں سے کسی کو نہیں دیکھا کہ اُسے اسلام میں نئی بات پیدا کرنا زیادہ مبغوض ہو، یعنی عبداللہ بن مغفل سے ـــ اور عبداللہ بن مغفل نے فرمایا: (درمیان میں زیادہ فاصلہ ہوگیا تھا اس لئے قال مکرر لایا گیا ہے) اور میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اور خلفائے ثلاثہ کے ساتھ نماز پڑھی ہے میں نے ان میں سے کسی کو نہیں سنا کہ وہ بسم اللہ (جہراً) پڑھتے ہوں۔ لہٰذا تو بھی مت پڑھ (جہراً پڑھنے سے منع کیا ہے) جب تو نماز پڑھے تو الحمد إلخ سے پڑھنا شروع کر۔

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صرف حسن کہا ہے شایداُس وجہ سے کہ یزید بن عبداللہ مجہول ہیں حالانکہ وہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں۔ اور تابعین کا پہلا طبقہ جو صحابہ سے روایت کرتا ہے اگر ان کے احوال پردۂ خفا میں رہ جائیں تو اس سے قطع نظر کی جاتی ہے اس کی بہت مثالیں ہیں۔ غرض یہ حدیث صحیح ہے اور اس پر اکثر صحابہ کا عمل ہے ان میں سے خلفاء اربعہ بھی ہیں اور بعد کے حضرات یعنی تابعین کا بھی عمل ہے۔ اور ثوری احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں یہ حضرات جہراً بسم اللہ کے قائل نہیں ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ (امام) بسم اللہ سراً پڑھے۔

تشریح: قال فی نفسہ کے اصل معنی: دل میں پڑھنا، تصور میں پڑھنا ہیں۔ فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں یہ لفظ

آئے گا۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے: اقرأ بها في نفسك یعنی دل میں فاتحہ پڑھ یعنی اس کا تصور کر۔ مگر ائمہ ثلاثہ نے اس کے معنی سراًپڑھنے کے لئے ہیں اس لئے اب محدثین ہر جگہ یہی معنی کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کے معنی سراًپڑھنے کے نہیں ہیں۔ اس کی نظیر: أجزأ إجزاءً ہے۔ اس کے معنی ہیں: کافی ہونا، مگر ائمہ ثلاثہ نے فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں لا تُجزِئ صلاةٌ کے معنی کئے ہیں لاتجوز یعنی نماز نہیں ہوتی، حالانکہ اس کے معنی ہیں: جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز کافی نہیں ہوتی یعنی ناقص ہوتی ہے۔

نوٹ: یزید کے قول میں منه (مغفل منه) کسی راوی نے بڑھایا ہے، اس کی ضمیر کا مرجع حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ ہیں۔

بابُ مَن رَأَى الجَهْرَ بِبسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم

جہراً بسم اللہ پڑھنے والوں کی روایات

حدیث: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ سے نماز شروع کیا کرتے تھے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ بسم اللہ سے قراءت کا جہر شروع کرتے تھے یعنی بسم اللہ زور سے پڑھتے تھے۔ حالانکہ اس حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر افتتاح کے بعد معاً قراءت شروع نہیں کرتے تھے بلکہ پہلے ثنا اور تعوذ کے ساتھ بسم اللہ بھی پڑھتے تھے پھر جہراً قراءت شروع کرتے تھے۔ اور حدیث کا یہ مطلب لینا اس لئے ضروری ہے کہ اوپر والے باب کی حدیث سے تعارض نہ ہو۔ علاوہ ازیں یہ حدیث سند کے اعتبار سے کمزور ہے۔ پس اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہ کمزور ہونے کے ساتھ محکم الدلالۃ بھی نہیں۔

[٦٨] باب من رَأَى الجَهْرَ ببسم الله الرحمن الرحيم

[٢٤٦-] حدثنا أحمدُ بنُ عَبْدَةَ، نا المُعْتَمِرُ بنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حدثني إسماعيلُ بنُ حَمَّادٍ، عن أبي خَالِدٍ، عن ابنِ عباسٍ، قال: كان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يَفْتَتِحُ صَلاَتَهُ بِبسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم.

قال أبو عيسى: ولَيْسَ إسْنَادُهُ بِذاك. وَقَدْ قَالَ بهٰذا عِدَّةٌ من أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مُنهُم: أبو هريرةَ، وابنُ عمرَ، وابنُ عباسٍ، وابنُ الزبيرِ، ومَن بَعدَهُم مِنَ التابعين: رَأَوُا الجَهْرَ بِبِسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم، وبه يَقولُ الشافعيُّ.

وإسماعيلُ بنُ حَمَّادٍ: هُوَ ابنُ أبى سُلَيْمَانَ؛ وأبو خَالِدٍ: هُوَ أَبُو خَالِدٍ الوَالِبِيُّ، واسْمُهُ: هُرْمُزُ، وهُوَ كُوْفِيٌّ.

ترجمہ: واضح ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب میں جن صحابہ کا تذکرہ کیا ہے وہ سب صغار صحابہ ہیں، معلوم ہوا کہ بسم اللہ کے جہر کا مسئلہ کبار صحابہ کے زمانہ میں نہیں تھا۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند قوی نہیں (اسماعیل: مجہول ہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے استاذ حضرت حماد بن ابی سلیمان کے صاحبزادے ہیں، مگر حدیث میں ان کا کیا پایہ تھا یہ بات معلوم نہیں) اور عِدَّۃ کے معنی ہیں: متعدد۔

بابٌ فی افْتِتَاحِ القِرَاءَ ۃِ بالحمدِ للہ رَبِّ العالمین

الحمدللہ سے قراءت شروع کرنے کا بیان

حدیث: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے ثلاثہ سورۂ فاتحہ سے قراءت شروع کرتے تھے ـــــــ اس حدیث کا امام مالک رحمہ اللہ نے یہ مطلب سمجھا ہے کہ یہ حضرات تکبیر افتتاح کے بعد معاً سورۂ فاتحہ شروع کرتے تھے بسم اللہ وغیرہ کچھ نہیں پڑھتے تھے۔

تشریح: یہ حدیث اعلی درجہ کی صحیح ہے مگر مسئلہ باب میں صریح نہیں۔ کیونکہ اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے بلکہ یہی مطلب ہے کہ یہ حضرات فاتحہ سے جہر شروع کرتے تھے۔ اس سے پہلے جواذ کار ہیں یعنی ثنا تعوذ اور تسمیہ کو سراً پڑھتے تھے۔

مگر امام شافعیؒ حدیث کی یہ توجیہ نہیں کرسکتے کیونکہ یہ توجیہ ان کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے انھوں نے دوسری توجیہ کی ہے، فرماتے ہیں: یہ حضرات فاتحہ کو سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حضرات بسم اللہ جہراً نہیں پڑھتے تھے۔ مگر یہ تاویل بعید ہے، سورت کو پہلے پڑھنے کا احتمال ہی کہاں ہے؟ جو اس کی نفی کی جائے۔

[۶۹] باب فی افْتِتاحِ القراءۃ بالحمدللہ رب العالمین

[۲۴۷-] حدثنا قُتیبةُ، نا أبو عَوانةَ، عن قَتادةَ، عن أنسٍ، قال: کان رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبوبکرٍ وعُمرُ وعُثمانُ یَفْتَتِحُوْنَ القِرَاءَ ۃَ بالحمدِ للہ ربِّ العالمین.

قال أبو عیسی: هذا حدیثٌ حسنٌ صحیحٌ. والعَمَلُ عَلَی هٰذا عِندَ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبیِّ صلی اللہ علیہ وسلم والتَّابعینَ ومَن بَعْدَهُم کَانُوا یَفْتَتِحُوْنَ القِراءَ ۃَ بالحمدِ للہ ربِّ العالمین.

قال الشافعیُّ: إنَّمَا مَعْنَی هٰذا الحدیثِ: أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکرٍ وعُمَرُ وعثمانَ کَانُوْا یَفْتَتِحُوْنَ القِراءَ ۃَ بالحَمْدِ للہِ رب العالمین، مَعْنَاهُ: أَنَّهُمْ کانُوْا یَبْدَؤُوْنَ بِقِرَاءَ ۃِ فَاتِحَةِ الکِتَابِ قَبْلَ السُّوْرَۃِ، ولَیْسَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُمْ کَانُوْا لایَقْرَؤُوْنَ بِسم اللہ الرحمن الرحیم؛ وکَانَ الشَّافعِیُّ یَرَی أن یُبْدَأَ ببسمِ اللہ الرحمن الرحیم، وأَن یُجْهَرَ بِهَا إِذَا جَهَرَ بالقِرَاءَ ۃِ.

ترجمہ: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ اور ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم فاتحہ سے قراءت شروع کیا کرتے تھے یعنی یہ حضرات سورت سے پہلے فاتحہ پڑھتے تھے۔ حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ حضرات بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ بسم اللہ سے قراءت شروع کی جائے اور اس کو جہراً پڑھا جائے، جب امام قراءت جہراً کر رہا ہو۔

فائدہ: یہ بات بغیر دلیل کے تسلیم ہے کہ نبی ﷺ نے کبھی کبھی بسم اللہ جہراً پڑھی ہے جبھی صغار صحابہ کے دور میں اس پر عمل شروع ہوا۔ اب اختلاف یہ ہے کہ آپ کا جہراً بسم اللہ پڑھنا نماز کی سنت ہے یا تعلیم امت کے لئے تھا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نماز کی سنت ہے اور دلیل صغار صحابہ کا اس پر عمل ہے۔ اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک وقتی مصلحت سے یعنی تعلیم امت کے لئے تھا اور دلیل کبار صحابہ کا جہر نہ کرنا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ أَنَّهُ لَاصَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ ضروری ہے

سب سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ دو مسئلے بالکل علحدہ علحدہ ہیں۔ ایک: فاتحہ کا نماز سے کیا تعلق ہے؟ دوسرا: مقتدی کے لئے فاتحہ ضروری ہے یا نہیں؟ عام طور پر ان دونوں مسئلوں میں غت ربود ہو جاتا ہے، جس سے دلائل میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ امام ترمذی رحمہ اللہ کو جزائے خیر عطا فرمائیں، آپ نے دونوں مسئلوں کو بالکل الگ الگ کر دیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں ذکر کیا ہے اور دوسرا مسئلہ یہاں سے اکتالیس ابواب کے بعد صفحہ ۴۱ پر لائے ہیں۔

مذاہبِ فقہاء: سورۂ فاتحہ کا نماز سے کیا تعلق ہے؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور رکن کا تعلق ہے۔ اور احناف کے نزدیک واجب ہے۔ فرض اور واجب میں عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔ دونوں پر عمل ضروری ہے۔ چنانچہ دنیا کے تمام لوگ خواہ حنفی ہوں خواہ شافعی یا مالکی یا حنبلی نماز میں ہر رکعت میں فاتحہ پڑھتے ہیں۔ فرق صرف تعبیر کا ہے، اگر حکم دلیلِ قطعی سے ثابت ہو تو وہ فرض کہلاتا ہے اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ واجب کہلاتا ہے۔ یہی فرق جانبِ ترک میں بھی ہے اگر دلیل قطعی سے کسی چیز کی ممانعت ثابت ہو تو اس کو حرام کہتے ہیں اور اگر دلیل ظنی سے ممانعت ثابت ہو تو اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ نیز بعض مسائل اعتقادیہ اور بعض احکام فرعیہ میں بھی فرق پڑتا ہے۔ فرض وحرام کا انکار کرنے والا کافر ہے اور واجب اور مکروہ تحریمی کا منکر اسلام سے خارج نہیں بلکہ گمراہ ہے، اسی طرح بعض احکام فقہیہ میں فرق پڑتا ہے مثلاً: اگر فاتحہ فرض ہے تو جو شخص عمداً یا سہواً فاتحہ نہیں پڑھے گا اس کی نماز نہیں ہوگی اور اگر فاتحہ واجب ہے تو عمد کی صورت میں نماز واجب الاعادہ ہوگی اور سہو کی صورت میں سجدۂ سہو سے تلافی ہو جائے گی۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ باب کی حدیث کا ترجمہ ائمہ ثلاثہ اس طرح کرتے ہیں: جس نے نماز میں فاتحہ نہیں

پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی اور احناف اس کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں: جس نے سورۂ فاتحہ بھی نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی۔

سوال: یہ ''بھی'' کس لفظ کا ترجمہ ہے، بظاہر عبارت میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کا ترجمہ ''بھی'' ہوتا ہو۔

جواب: نحوی قاعدہ ہے: جو افعال لغت میں مفعول کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوتے ہیں جب شریعت ان کو اصطلاح بناتی ہے تو وہ لازم بن جاتے ہیں۔ جیسے قَرَأَ الكتابَ لغت میں متعدی ہے جب شریعت نے اس کو نماز میں ''قراءت'' کے معنی میں لیا تو وہ لازم ہو گیا، کہا جائے گا: قرأ الإمام جهراً أو سراً۔ اسی طرح أوْتَرَ کے معنی ہیں: طاق بنانا، أوْتَرَ الأشياءَ (چیزوں کو طاق بنایا) متعدی ہے۔ جب شریعت نے اس کو اپنی اصطلاح بنایا تو وہ لازم ہو گیا، کہا جائے گا: أوتَر بعد العشاء: عشاء کے بعد وتر پڑھے ——— پھر جب دوبارہ ان کو متعدی بنایا جائے تو دوسرے افعالِ لازمہ کی طرح حرف جر کے ذریعہ متعدی کریں گے۔ جیسے حدیثِ باب میں قرأ کو فاتحة الكتاب کی طرف ب حرف جر کے ذریعہ متعدی کیا ہے اور حدیث فإذا خِفتَ الصُبحَ فأوتِرْ بركعة میں بھی ب کے ذریعہ متعدی کیا ہے۔

اور علامہ زمخشری رحمہ اللہ نے ''مفصل'' میں یہ بات بیان کی ہے کہ شریعت جن افعال کو اپنی اصطلاح بنالیتی ہے جب ان کو حرفِ جر کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے تو اس میں اور لغت کے لازم میں یہ فرق ہوتا ہے کہ جو لغت کا لازم ہے وہ صرف مفعول پر واقع ہوتا ہے۔ اور شریعت کا لازم صرف مجرور پر واقع نہیں ہوتا بلکہ دوسری چیز کے ضمن میں مفعول پر واقع ہوتا ہے۔ پس قرأ بفاتحة الكتاب میں قرأ صرف فاتحہ پر واقع نہیں ہوگا بلکہ کسی دوسری چیز کے ضمن میں فاتحہ پر واقع ہوگا۔ اسی طرح أوتر بركعة میں أوتر صرف ایک رکعت پر واقع نہیں ہوگا بلکہ دوسری چیز کے ضمن میں ایک رکعت پر واقع ہوگا۔ پس أوتر بركعةٍ کے معنی ہونگے ایک رکعت کو دو رکعت کے ساتھ ملا کر وتر بناؤ اور قرأ بفاتحة الكتاب کے معنی ہونگے سورت کے ساتھ فاتحہ بھی پڑھو، اس لئے حدیث کے ترجمہ میں ''بھی'' بڑھایا ہے۔ اب حدیث کا ترجمہ ہوگا: جس نے فاتحہ بھی نہ پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی۔ یعنی فاتحہ اور سورت دونوں کا پڑھنا ضروری ہے، دونوں نہیں پڑھے گا تو نماز نہیں ہوگی۔ کیونکہ قراءت جو رکن ہے نہیں پایا گیا۔

اور نفس قراءت کی فرضیت کی دلیل سورۃ المزمل آیت ۲۰ ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جتنا قرآن آسان ہو پڑھو۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد (ابوداؤد ۱:۱۱۸، باب من ترك القراءة) اس میں بھی مجموعہ پر حکم ہے پس کسی ایک کی فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔ البتہ دونوں کا قدر مشترک یعنی قراءت کی فرضیت ضرور ثابت ہوگی۔ اسی طرح حضرت عبادۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فصاعداً کی زیادتی بھی مروی ہے، وہ روایت مسلم (۱:۱۶۹، باب وجوب قراءة الخ) میں ہے، لہٰذا اس حدیث سے بھی صرف نفس قراءت کی فرضیت ثابت ہوگی۔ اور اس حدیث کے ترجمہ میں ''بھی'' بڑھانا ضروری ہوگا تاکہ اس

میں فصاعداً کا مفہوم شامل ہو جائے، ورنہ حضرت عبادہؓ پر حدیث بگاڑنے کا الزام لگے گا، کیونکہ ایسا اختصار جائز نہیں جس سے حدیث کا مفہوم بدل جائے۔

اور اختلاف کی دوسری بنیاد یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے مگر خبر واحد ہے متواتر نہیں اور ائمہ ثلاثہ اعلیٰ درجہ کی خبر واحد سے فرضیت ثابت کرتے ہیں۔ پس انھوں نے فاتحہ کی فرضیت تجویز کردی اور احناف خبر واحد سے چاہے وہ اعلیٰ درجہ کی ہو فرضیت ثابت نہیں کرتے، وہ زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت کرتے ہیں، اس لئے احناف فاتحہ کے وجوب کے قائل ہوئے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف دلائل کا نہیں ہے بلکہ نص فہمی کا ہے۔ اسی حدیث سے ائمہ ثلاثہ بھی استدلال کرتے ہیں اور احناف بھی، اختلاف صرف طریقۂ استدلال میں ہے۔

نوٹ: یاد رکھنا چاہئے کہ امام مالک رحمہ اللہ اگرچہ فاتحہ کو فرض کہتے ہیں مگر وہ اس پر احکام واجب کے جاری کرتے ہیں چنانچہ بھول کر فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کو سجدۂ سہو کے بعد صحیح کہتے ہیں گویا امام مالک رحمہ اللہ کا ایک پیر احناف کے پالے میں بھی ہے (معارف السنن ۲: ۲۷۴)

[۷۰] باب ماجاء أنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب

[۲۴۸-] حدثنا ابنُ أبي عُمَرَ، وعليُّ بنُ حُجْرٍ، قالا: نا سُفيانُ، عن الزُّهْرِيِّ، عن مَحمودِ بنِ الرَّبِيْعِ، عن عُبادةَ بنِ الصَّامِتِ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قال: " لَاصَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ"

وفي البابِ عن أبي هريرةَ، وعائشةَ، وأنسٍ، وأبي قتادةَ، وعبدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو.

قال أبو عيسى: حديثُ عُبادةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. والعَملُ عليهِ عند أكثرِ أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنهُم: عُمرُ بنُ الخطَّابِ، وجابرُ بنُ عبدِ اللهِ، وعِمرانُ بنُ حُصينٍ وغَيْرُهُمْ، قالوا: لَاتُجْزِئُ صَلَاةٌ إِلَّا بِقِرَاءَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وبه يَقولُ ابنُ المباركِ، والشافعيُّ، وأحمدُ، وإسحاقُ.

تشریح: امام ترمذی رحمہ اللہ نے جن صحابہ کے نام لئے ہیں ان کے اقوال حنفیہ کی موافقت میں ہیں کیونکہ انھوں نے لا تُجزِئُ فرمایا ہے، اور اِجزاء کے معنی جائز ہونے کے نہیں ہیں بلکہ کافی ہونے کے ہیں پس ترجمہ ہوگا: جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز کافی نہیں۔ یعنی بس دال دلیا ہو گیا، کامل نہیں۔ اور احناف بھی یہی کہتے ہیں کہ واجب چھوڑ دینے کی وجہ سے نماز ناقص ہوئی۔

بابُ مَاجَاءَ فِی التَّأمِینِ

آمین کہنے کا بیان

تأمین: کے معنی ہیں: آمین کہنا۔ یہ کونسی زبان کا لفظ ہے؟ اس بارے میں یقین سے کوئی بات کہنا مشکل ہے، اس وقت مسلمان، یہود اور نصاریٰ تینوں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں، البتہ مسلمان مد کے ساتھ آمین کہتے ہیں اور یہود ونصاریٰ بغیر مد کے اَمین کہتے ہیں، اور اس کے معنی ہیں: یا اللہ! دعا قبول فرما۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ آمین سراً افضل ہے یا جہراً؟ اس میں اختلاف ہے: امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک امام ومقتدی دونوں کے لئے سراً آمین کہنا سنت ہے، اور امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف مقتدی آمین کہیں گے امام آمین نہیں کہے گا، مگر اس قول پر فتوی نہیں۔ دونوں مذاہب میں فتوی اس پر ہے کہ دونوں آمین کہیں گے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ آمین صرف امام جہراً کہے گا اور مقتدی سراً کہیں گے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم یہ ہے کہ امام ومقتدی دونوں زور سے آمین کہیں گے، شوافع کے یہاں فتوی اسی پر ہے۔

حدیث: باب میں جو حدیث ہے وہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی ہے۔ یہ اقیالِ یمن (یمن کے نوابوں) میں سے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے یمن کو دو پرگنوں میں تقسیم کیا تھا اور ایک پرگنہ کا گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو اور دوسرے کا گورنر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو بنایا تھا۔ پھر پیچھے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دونوں پرگنوں کا قاضی بنا کر بھیجا تھا۔ ان حضرات کی محنت سے حضرت وائل مسلمان ہوئے، پھر ان کے شوق دلانے سے حضرت وائل مدینہ آئے۔ اور بیس دن قیام کیا۔ جب یہ مدینہ سے تین دن کی مسافت پر رہ گئے تو نبی ﷺ کو وحی کے ذریعہ اطلاع ہوئی۔ اور آپؐ نے صحابہ کو خوشخبری سنائی، کیونکہ کسی بڑے آدمی کا مسلمان ہونا پوری قوم کے اسلام کا سبب بنتا ہے۔ پھر جب حضرت وائل رضی اللہ عنہ مدینہ پہنچے تو نبی ﷺ نے ان کا اعزاز واکرام کیا، اور نمازوں کے لئے مسجد نبوی میں ٹھیک اپنے پیچھے ان کے لئے جگہ مقرر فرمائی، تاکہ وہ دین اور نماز سیکھیں۔ یہ حدیث اسی موقع کی ہے وہ فرماتے ہیں: میں نے نبی ﷺ کو سنا آپؐ نے ﴿غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ﴾ پڑھا اور آمین کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کو کھینچا۔ یعنی باآواز بلند آپ نے آمین کہی —— امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آمین جہراً کہنا سنت ہے۔

تشریح: اس حدیث میں سلمۃ بن کُہیل کے دو شاگردوں: شعبہ اور سفیان ثوری میں اختلاف ہوا ہے۔ سند میں بھی اختلاف ہوا ہے اور متن میں بھی۔ چنانچہ شیخین (بخاری ومسلم) نے صحیحین میں اس حدیث کی تخریج نہیں کی،

کیونکہ ان کا اصول ہے کہ جس حدیث کی سند یا متن میں روات کا اختلاف ہو جائے صحیحین میں وہ اس کی تخریج نہیں کرتے، اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے سفیان ثوری رحمہ اللہ کی حدیث کو اصح کہا ہے اور شعبہ رحمہ اللہ کی حدیث میں تین خرابیاں بتائی ہیں۔

مگر صحیح بات یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور ان میں نہ تو سند میں کوئی اختلاف ہے اور نہ متن میں۔

اس کی تفصیل: یہ ہے کہ سفیان ثوری اور شعبہ کی حدیثوں میں جن تین باتوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں:

پہلی بات: سفیان نے اپنے استاذ الاستاذ کا نام حجر بن عنبس بتایا ہے۔ اور شعبہ نے حُجر ابوالعنبس۔

دوسری بات: حجر اور حضرت وائل کے درمیان سفیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے جبکہ شعبہ، علقمہ بن وائل کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

تیسری بات: سفیان کی حدیث کا متن ہے: مَدَّ بها صوتَه جس کا مفہوم زور سے آمین کہنا ہے اور شعبہ کی حدیث میں خَفَضَ بها صوته ہے یعنی اپنی آواز کو پست کیا یعنی سراً آمین کہی۔

پہلی بات کا جواب: حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنبس تھا۔ اس لئے حجر بن عنبس بھی صحیح ہے اور حجر ابوالعنبس بھی، اور عربوں میں ایسا بکثرت ہوتا ہے چنانچہ حافظ رحمہ اللہ نے تہذیب (۲: ۲۱۴) میں ان کی دو کنیتیں أبو السَّکن اور ابو العنبس ذکر کی ہیں اس لئے حجر بن عنبس اور حجر ابوالعنبس ایک ہی شخص ہیں، سفیان نے باپ کا تذکرہ کیا ہے اور شعبہ نے ان کی کنیت ذکر کی ہے۔ اور دلیل سفیان کی وہ حدیث ہے جو ابوداؤد میں ہے اس میں سفیان نے بھی حجر ابوالعنبس کہا ہے (۱: ۱۳۴ باب التأمین إلخ)

دوسری بات کا جواب: اور حجر اور حضرت وائل کے درمیان علقمہ کا واسطہ صحیح ہے اس لئے کہ حجر نے یہ حدیث علقمہ سے بھی سنی ہے اور ان کے والد حضرت وائل سے بھی براہِ راست سنی ہے (مسند ابوداؤد طیالسی ص: ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۴ میں اور مسند احمد میں اس کی صراحت ہے، آثار السنن ص: ۱۲۵، ترك الجهر حاشیہ) پس شعبہ کی سند میں جو علقمہ کی زیادتی ہے وہ مزید فی متصل الاسناد ہے۔

تیسری بات کا جواب: اور دونوں حدیثوں کے متن میں بھی کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ مَدَّ بها سر کے مقابلہ میں ہے اور خَفَضَ بها جہر کے مقابلہ میں ہے۔ پس سفیان ثوری رحمہ اللہ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آمین بالجہر کہی، بالسر نہیں کہی۔ اور شعبہ کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس لہجہ میں فاتحہ پڑھی تھی آمین اس سے پست آواز میں کہی، پس دونوں حدیثوں میں آمین بالجہر کہنے کی بات ہے صرف تعبیر کا فرق ہے۔ اور عبارا تُنا شتّٰی وَحُسنُكَ واحد کا مصداق ہے۔ اور اس کی دلیل نسائی کی حدیث ہے۔ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: سمعتُه و أنا خلفه یعنی صرف اتنے زور سے آمین کہی کہ میں نے سن لی درانحالیکہ میں آپؐ کے

پیچھے تھا (نسائی، باب قول المأموم إذا عطس إلخ)

اور یہ حدیث امام اعظم اور امام مالک رحمہما اللہ کے مسلک کے معارض بھی نہیں کیونکہ نبی ﷺ نے جہراً آمین وقتی مصلحت سے کہی تھی، یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی تعلیم کی غرض سے کہی تھی، چنانچہ خود حضرت وائلؓ فرماتے ہیں: قرأ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ﴾ فقال: آمين يَمُدُّ بِهَا صوتَه ما أُرَاهُ إِلَّا لِيُعَلِّمَنَا یعنی آپؐ نے جہراً آمین میرے خیال میں میری تعلیم کے لئے کہی تھی، یہ حدیث حافظ ابو بشر دولابی کی کتاب الأسماء والكنى میں ہے (آثار السنن ص: ۱۲۰، الجهر بالتأمين در حاشیہ)

پھر رسول اللہ ﷺ نے بیس دن میں صرف تین نمازوں میں جہراً آمین کہی تھی۔ حضرت وائل کہتے ہیں: فلما فرغ من فاتحة الكتاب قال آمين ثلاث مراتٍ: آپؐ نے فاتحہ سے فارغ ہو کر تین مرتبہ آمین کہی۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ تین نمازوں میں آمین کہی۔ یعنی بیس دن کی باقی نمازوں میں سراً کہی۔ یہ حدیث معجم طبرانی کبیر میں ہے (مجمع الزوائد ۲: ۱۱۳، ورجاله ثقات، اور حافظ ابن حجر کی شرح: مواہب لدنیہ کی شرح زرقانی (۷: ۱۱۳) میں ہے)

الغرض یہ حدیث احناف کے خلاف نہیں، بلکہ ان کی دلیل ہے۔ اور وہ اس طرح کہ رسول اللہ ﷺ کا معمول سراً آمین کہنے کا تھا، مگر آپؐ نے وقتی مصلحت سے جہراً آمین کہی ہے۔ اگر جہراً آمین کہنے کا معمول ہوتا تو اس سلسلہ کی روایات حدِ تواتر تک پہنچ جاتیں۔ کیونکہ صحابہ نے دس سال تک مسجد نبوی میں آپؐ کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ مگر حضرت وائل کی حدیث کے علاوہ دوسری کوئی حدیث مسئلۃ الباب میں ایسی موجود نہیں جو صریح اور صحیح ہو اور حضرت وائل رضی اللہ عنہ یمن کے تھے اور صرف ۲۰ دن مدینہ میں قیام کیا تھا۔ انہی کی حدیث پر سارا مدار ہے۔ اور کبار صحابہ بھی جہراً آمین نہیں کہتے تھے۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے بارے میں سراً آمین کہنے کی صراحت ہے (شرح معانی الآثار ۱: ۱۵۰، باب قراءة بسم الله) البتہ بعض صغار صحابہ نے اپنے دور میں جہراً آمین کہی ہے مگر ان کا ایسا کرنا حفاظتِ حدیث کی غرض سے تھا۔ تفصیل پہلے بسم اللہ کے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

علاوہ ازیں عقلی فیصلہ بھی یہی ہے کہ آمین میں سر ہونا چاہئے کیونکہ نماز میں متعدد اذکار ہیں اور قراءت کے علاوہ ہر ذکر میں بالاجماع سر سنت ہے، پس آمین میں بھی سر ہی سنت قرار پائے گا، اور امام کی تکبیرات میں جہر ضرورۃً ہے، نیز آمین دعا ہے اور دعا میں اخفاء افضل ہے۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے: ﴿اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً﴾ پکارو اپنے پروردگار کو تذلل ظاہر کرتے ہوئے اور چپکے چپکے (اعراف آیت ۵۵) واللہ اعلم

فائدہ: اس باب میں بھی نص فہمی کا اختلاف ہے دلائل کا اختلاف نہیں ہے۔ یعنی حضرت وائل رضی اللہ عنہ سے جو جہراً آمین کہنا مروی ہے وہ نماز کی سنت ہے یا کسی وقتی مصلحت سے ہے؟ دو اماموں کی رائے میں وہ نماز کی سنت

ہے اور دوسرے دواماموں کی رائے میں وہ نماز کی سنت نہیں ہے۔ اور چونکہ تنہا حضور اکرم ﷺ نے جہراً آمین کہی تھی اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ صرف امام جہراً آمین کہے اور مقتدی سراً آمین کہیں گے۔ مگر شوافع کا اس قول پر فتوی نہیں فتوی قولِ قدیم پر ہے۔

[٧١] باب ماجاء في التَّأْمين

[٢٤٩-] حدثنا بُندارٌ، نا يَحيىَ بنُ سَعيدٍ، وعبدُ الرحمنِ بنُ مَهْدِيٍّ، قالا: نا سُفيانُ، عن سَلَمَةَ بنِ كُهَيْلٍ، عن حُجْرِ بنِ عَنَبَسٍ، عن وائِلِ بنِ حُجْرٍ، قال: سمِعتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَرأ﴿ غيرِ المغضوبِ عليهم ولا الضَّالين﴾ وقال: آمِينَ، وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ.

وفي الباب: عن عليٍّ وأبي هريرةَ.

قال أبو عيسى: حديثُ وائلِ بنِ حُجْرٍ حديثٌ حسنٌ، وبه يَقولُ غيرُ واحِدٍ مِن أهلِ العلمِ من أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ ومَن بَعْدَهُمْ: يَرَوْنَ أن يَرْفَعَ الرَّجُلُ صَوْتَهُ بِالتَّأْمِينِ وَلَا يُخْفِيَهَا؛ وبه يقولُ الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ.

ورَوَى شُعبةُ هذا الحديثَ عن سَلَمَةَ بنِ كُهَيْلٍ، عن حُجْرٍ أبي العَنْبَسِ، عن عَلْقَمَةَ بنِ وَائِلٍ، عن أبيهِ: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قَرأ﴿ غيرِ المغضوبِ عليهم ولا الضَّالين﴾ فقال: آمينَ، وخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ.

قال أبو عيسى: سمعتُ محمداً يقولُ: حديثُ سُفيانَ أَصَحُّ من حَديثِ شُعْبَةَ في هذا، وأَخطَأَ شُعْبَةُ في مَوَاضِعَ مِن هذا الحَديثِ.

فقال: عن حُجْرٍ أَبِي العَنْبَسِ، وإِنَّمَا هُوَ حُجْرُ بنُ العَنْبَسِ، ويُكَنَّى أَبَا السَّكَنِ؛ وزَادَ فِيهِ: عن عَلْقَمَةَ بنِ وَائِلٍ، ولَيْسَ فِيهِ عن عَلْقَمَةَ، وإِنَّمَا هُوَ حُجْرُ بنُ عَنْبَسٍ، عن وَائِلِ بنِ حُجْرٍ؛ وقال: وَخَفَضَ بها صَوْتَه، وإنما هُو مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ.

قال أبو عيسى: وَسَأَلْتُ أَبَا زُرْعَةَ عن هذا الحديثِ، فقال: حَديثُ سُفيانَ في هذا أَصَحُّ. قال: ورَوَى العَلاءُ بنُ صَالِحٍ الأَسَدِيُّ، عن سَلَمَةَ بنِ كُهَيْلٍ نَحْوَ رِوَايَةِ سُفْيَانَ.

قال أبو عيسى: حدثنا أبوبَكْرٍ مُحمدُ بنُ أَبَانَ، نا عبدُ اللهِ بنُ نُمَيْرٍ، عن العَلاءِ بنِ صَالِحٍ الأَسَدِيِّ، عن سَلَمَةَ بنِ كُهَيْلٍ، عن حُجْرِ بنِ عَنْبَسٍ، عن وائِلِ بن حُجْرٍ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم: نَحْوَ حَدِيثِ سُفيانَ عن سَلَمَةَ بنِ كُهَيْلٍ.

ترجمہ: حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مطابق صحابہ وتابعین اور بعد کے علماء میں سے متعدد حضرات کا عمل ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ آدمی آمین زور سے کہے، اور اس کو سرٗا نہ کہے۔ اور اسی کے شافعی، احمد اور اسحاق رحمہم اللہ قائل ہیں ——— پھر شعبہ رحمہ اللہ کی سند سے حدیث پیش کی ہے (امام شعبہ کی سند سے حدیث مسند احمد میں ہے) امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: میں نے امام بخاری رحمہ اللہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ آمین کے مسئلہ میں سفیان ثوری کی حدیث شعبہ کی حدیث سے اصح ہے۔ اور شعبہ نے اس حدیث میں کئی جگہ غلطی کی ہے، چنانچہ انھوں نے کہا: (۱) عن حُجر أبی العنبس درانحالیکہ وہ راوی حجر بن العنبس ہی ہے اور اس کی کنیت ابو السکن ہے (یعنی ابو العنبس ان کی کنیت نہیں ہے جیسا کہ شعبہ کہتے ہیں) (۲) اور شعبہ نے سند میں علقمہ کا اضافہ کردیا ہے، درانحالیکہ اس میں علقمہ سے روایت نہیں ہے۔ اس حدیث کو حُجر: حضرت وائل ہی سے روایت کرتے ہیں (۳) اور شعبہ نے کہا: خفض بها صوته، حالانکہ حدیث میں مدّ بها صوتَہ ہی ہے (امام بخاری کا قول پورا ہوا) امام ترمذیؒ کہتے ہیں: میں نے ابوزرعہ سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: اس مسئلہ میں سفیان کی حدیث اصح ہے۔ ابوزرعہ نے فرمایا: اور علاء بھی سلمہ سے سفیان کی روایت ہی کی طرح بیان کرتے ہیں (یعنی علاء: سفیان کے متابع ہیں اور شعبہ کا کوئی متابع نہیں) پھر امام ترمذی رحمہ اللہ نے علاء کی سند پیش کی ہے (مگر یہ راوی متکلم فیہ ہے۔ ابو حاتم رازی اور ابن المدینی نے اس کی تضعیف کی ہے، اور ابن معین اور ابوداؤد نے اس کی توثیق کی ہے (میزان الاعتدال ۳: ۱۰۱ اس لئے یہ راوی متابعت کے قابل نہیں)

بابُ مَاجَاءَ فِیْ فَضْلِ التَّأْمِیْنِ

آمین کہنے کی فضیلت

حدیث: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو۔ پس جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ موافق ہوجائے گا اس کے سابقہ گناہ بخش دئے جائیں گے۔

تشریح: آمین بالسر والوں کے نزدیک موافقت سے موافقت فی الزمان مراد ہے یعنی جس وقت فرشتے آمین کہیں اسی وقت جو آمین کہے گا اس کے گناہ معاف ہونگے۔ اور جو خیالات میں کھویا رہے گا اور آمین کہنے میں دیر کردے گا وہ بخشش سے محروم رہے گا۔ کیونکہ فرشتے غافل نہیں ہوتے، وہ فاتحہ پوری ہوتے ہی آمین کہیں گے، پس جو شخص قراءتِ فاتحہ کی طرف متوجہ ہے اور بروقت آمین کہے اسی کی تامین ملائکہ کی تامین سے موافق ہوگی۔

اور آمین بالجہر والوں کے نزدیک موافقت سے موافقت فی الاخلاص مراد ہے یعنی جس طرح فرشتے اخلاص سے

آمین کہتے ہیں مقتدی بھی اخلاص سے آمین کہے تو اس کی مغفرت ہوگی۔اور جو دکھانے سنانے کے لئے یا کسی کو چڑانے کے لئے چلائے گا اس کی مغفرت نہیں ہوگی۔اور ان حضرات کو موافقت کی یہ دوسری تفسیر اس لئے کرنی پڑی کہ جہراً آمین کہنے کی صورت میں کسی کے پیچھے رہ جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔سویا ہوا بھی جاگ جاتا ہے۔

[۷۲] باب ماجاء في فضل التَّأْمِين

[۲۵۰-] حدثنا أبو كُرَيْبٍ مُحمدُ بنُ العَلاَءِ، نا زيدُ بنُ حُبَابٍ، قال: حدثني مالكُ بنُ أنسٍ، نا الزُّهْرِيُّ، عن سَعيدِ بنِ المُسَيَّبِ وأبي سَلَمَةَ، عن أبي هُرَيرةَ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم، قال: " إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوْا، فَإِنَّهُ مَن وَافَقَ تَأْمِيْنُهُ تَأْمِيْنَ الْمَلاَئِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ"

قال أبو عيسى: حديثُ أبي هُريرةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

ترجمہ: واضح ہے،اور حدیث متفق علیہ ہے۔امام بخاری نے اسی سے آمین بالجہر ثابت کیا ہے۔حالانکہ اس حدیث سے اگر جہر ثابت ہوتا ہے تو صرف امام کا جہر ثابت ہوتا ہے۔مقتدیوں کا جہر ثابت نہیں ہوتا اور مشاکلت سے استدلال تام نہیں جیسے حدیث میں ہے کہ جب امام سمع اللہ کہے تو تم ربنا ولك الحمد کہو۔امام تسمیع جہراً کہے گا مگر مقتدی تحمید سراً کہیں گے۔نیز امام کے جہراً آمین کہنے میں بھی حدیث صریح نہیں۔اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے بلکہ ہے کہ جب امام کے آمین کہنے کا وقت آئے تو تم آمین کہو،اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ جب امام ﴿وَلَا الضَّالِّين﴾ کہے تو تم آمین کہو، کیونکہ یہی امام کے آمین کہنے کا وقت ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فِي السَّكْتَتَيْنِ

ہر رکعت میں دوسکتوں کا تذکرہ

حدیث: حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے دو سکتے یاد ہیں۔یعنی آپ ہر رکعت میں دوجگہ خاموشی اختیار فرماتے تھے،ایک: تکبیر تحریمہ کے بعد، دوسرے: فاتحہ ختم کرنے کے بعد۔حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور فرمایا: ہمیں ایک ہی سکتہ یاد ہے یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد۔فاتحہ کے بعد کے سکتہ کا انھوں نے انکار کیا۔پھر دونوں نے مدینہ منورہ خط لکھا اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے استصواب کیا ان کا جواب آیا کہ سمرۃ کو ٹھیک یاد ہے۔

تشریح: حنفیہ کی کتابوں میں ہر رکعت میں تین سکتوں کا ذکر ہے۔ایک: تکبیر تحریمہ کے بعد ثنا وغیرہ پڑھنے کے

لئے، دوسرا: سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کہنے کے لئے، تیسرا: سورت ختم کرنے کے بعد سانس کی بحالی کے لئے۔
اور شوافع کی کتابوں میں چار سکتوں کا ذکر ہے۔ پہلا تکبیر تحریمہ کے بعد جس میں دعائے استفتاح پڑھی جاتی ہے۔ دوسرا: فاتحہ اور آمین کے درمیان ہلکا سا سکتہ تاکہ امام کا سانس بحال ہوجائے اور امام اور مقتدی ایک ساتھ جہراً آمین کہہ سکیں۔ تیسرا: آمین کے بعد سکتہ طویلہ تاکہ مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں۔ چوتھا: سورت کے بعد سانس کی بحالی کے لئے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حدیث سے صرف تین سکتے ثابت ہوتے ہیں۔ شوافع کے سکتہ طویلہ کا دور دور تک حدیثوں میں کوئی تذکرہ نہیں، انھوں نے سکتۂ طویلہ کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ یہ مقتدیوں کو فاتحہ پڑھنے کا موقع دیا گیا ہے تاکہ وہ امام کو الجھن میں ڈالے بغیر اور انصات کا امر ترک کئے بغیر فاتحہ پڑھ سکیں۔ مگر ان کی یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ حدیث میں جس دوسرے سکتہ کا ذکر ہے وہ مختصر سا سکتہ ہے اور آمین کہنے کے لئے ہے۔ اور اس کے اختصار کا حال یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے اس کا ادراک ہی نہیں کیا۔

[۷۳] باب ماجاء في السَّكْتَتَيْنِ

[۲۵۱-] حدثنا مُحمدُ بنُ المُثَنّى، نا عبدُ الأعْلَى، عن سَعِيدٍ، عن قَتَادَةَ، عن الحَسَنِ، عن سَمُرَةَ، قال: سَكْتَتَانِ حَفِظْتُهُمَا عن رَسولِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم، فَأَنْكَرَ ذٰلِكَ عِمرانُ بنُ حُصَيْنٍ، قال: حَفِظْنَا سَكْتَةً، فَكَتَبْنَا إِلٰى أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ بِالْمَدِيْنَةِ، فَكَتَبَ أُبَيٌّ: أَنْ حَفِظَ سَمُرَةُ، قال سعيدٌ: فَقُلْنَا لِقَتَادَةَ: مَاهَاتَانِ السَّكْتَتَانِ؟ قال: إِذَا دَخَلَ فِي صَلَا تِهِ، وَإِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَ ةِ، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذٰلِكَ: وإِذَا قَرَأَ ﴿وَلَا الضَّالِّيْنَ﴾ قال: وَكَانَ يُعْجِبُهُ إِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَ ةِ أَنْ يَسْكُتَ، حَتّٰى يَتَرَادَّ إِلَيْهِ نَفَسُهُ.

قال: وفي الباب عن أبي هريرةَ؛ قال أبو عيسى: حديثُ سَمُرَةَ حديثٌ حسنٌ. وهو قَولُ غَيرِ وَاحِدٍ مِن أهلِ العلمِ يَسْتَحِبُّوْنَ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْكُتَ بَعْدَمَا يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ، وبَعْدَ الفَرَاغِ مِنَ الْقِرَاءَ ةِ، وبه يقولُ أحمدُ وإسحاقُ وأصحابُنَا.

ترجمہ: سعید بن ابی عروبہ کہتے ہیں: ہم نے قتادہ سے پوچھا وہ دو سکتے کونسے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا: جب نماز میں داخل ہو اور جب قراءت سے فارغ ہو، پھر دوسرے موقع پر کہا: جب ﴿وَلا الضَّالِّين﴾ پڑھے (پہلے جواب میں بھی قراءت سے فاتحہ ہی مراد ہے۔ پس قتادہ کی دونوں تفسیروں میں کوئی تعارض نہیں) حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کو قراءت سے فارغ ہونے کے بعد سکتہ کرنا پسند تھا، تاکہ سانس بحال ہوجائے

ـــــ اور یہ متعدد علماء کا قول ہے وہ سب امام کے لئے یہ بات پسند کرتے ہیں کہ وہ نماز شروع کرنے کے بعد اور قراءت پوری کرنے کے بعد سکتہ کرے۔ امام احمد، اسحاق اور ہمارے اکابر رحمہم اللہ کی یہی رائے ہے۔

بابُ مَاجَاءَ فی وَضعِ الیَمِیْنِ عَلَی الشِّمَالِ فِی الصَّلاۃِ

حالتِ قیام میں ہاتھ باندھنے کا بیان

مذاہبِ فقہاء: امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نماز میں حالتِ قیام میں ہاتھوں کو چھوڑنا یعنی ارسال کرنا سنت ہے۔ اور جمہور کے نزدیک وضع یعنی ہاتھوں کو باندھنا سنت ہے ـــــ اس باب میں صرف ہاتھ باندھنے کی احادیث ہیں۔ علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری میں اس سلسلہ کی بیس روایتیں جمع کی ہیں جن میں سے اٹھارہ مرفوع اور دو مرسل ہیں۔ اور ارسال (ہاتھ چھوڑنے) کی سرے سے کوئی روایت نہیں، نہ ضعیف نہ صحیح۔ بلکہ خود امام مالک رحمہ اللہ نے موطا مالک (ص:۵۵، باب وضع الیدین) میں ہاتھ باندھنے کی روایت ذکر کی ہے۔ اور امام مالک ارسال غالباً اس وجہ سے کرتے تھے کہ حاکمِ وقت نے ان کے کندھے اتروا دیئے تھے اور وہ ہاتھ باندھنے پر قادر نہیں رہے تھے، مگر تاریخی طور پر یہ واقعہ ثابت نہیں۔

ارسال کو سنت کہنے کی دوسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ہاتھ باندھنا ایک قسم کا ٹیک لگانا ہے یعنی اس میں راحت ہے جو فرائض کی شان کے خلاف ہے۔ البتہ نوافل میں اس کی گنجائش ہے چنانچہ مالکیہ کے یہاں صرف فرائض میں ہاتھ باندھنا مکروہ ہے، نوافل میں جائز ہے (بلغۃ السالک ۱:۱۱۸) مگر یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے جو مردود ہے۔

فائدہ: ہاتھ باندھنے کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھے اور دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور چھوٹی انگلی کا حلقہ بنائے اور بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑے۔ اور باقی تین انگلیاں کلائی پر پھیلی ہوئی رکھے۔ اور ہاتھوں کو زیرِ ناف اس طرح رکھے کہ ناف ہاتھوں کے بالائی حصہ سے لگی ہوئی ہو۔ یہ طریقہ احناف کے یہاں مسنون ہے اور شوافع کے نزدیک ناف سے اوپر اور سینہ کے نیچے ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ اس طرح کہ ناف ہاتھوں کے زیریں حصہ سے لگی ہوئی ہو (شرح مہذب ۳:۳۱۰) اور امام احمد رحمہ اللہ کے دونوں کے موافق اقوال ہیں (مغنی ۱:۵۱۴)

یاد رکھنا چاہئے کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی سینہ پر ہاتھ باندھنے کا قائل نہیں اور ان کے درمیان اختلاف صرف افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے۔ مزید تفصیل کے لئے ادلۂ کاملہ اور ایضاح الادلۃ (مصنفہ شیخ الہند قدس اللہ سرہ) کی مراجعت کیجئے۔

[٧٤] باب ماجاء في وضع اليمين على الشمال في الصلاة

[٢٥٢-] حدثنا قُتيبةُ، نا أبو الأحوصِ، عن سِمَاكِ بن حَرْبٍ، عن قَبِيْصَةَ بنِ هُلْبٍ، عن أبيهِ، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يَؤُمُّنَا، فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِيْنِه.

وفي الباب: عن وائلِ بنِ حُجْرٍ، وغُطَيْفِ بنِ الحارثِ، وابنِ عباسٍ، وابنِ مسعودٍ، وسَهلِ بنِ سَعْدٍ.

قال أبو عيسى: حديثُ هُلْبٍ حديثٌ حسنٌ، والعَمَلُ عَلَى هٰذا عند أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعينَ ومَن بَعدَهُمْ: يَرَوْنَ أنْ يَّضَعَ الرَّجُلُ يَمِيْنَهُ على شِمالِهِ في الصَّلَاةِ؛ ورَأَى بَعضُهُمْ: أن يَّضعَهُمَا فَوقَ السُّرَّةِ؛ ورَأَى بَعضُهم: أن يَّضعَهُمَا تَحتَ السُّرَّةِ؛ وكُلُّ ذٰلِكَ عندَهُمْ وَاسِعٌ. وَاسْمُ هُلْبٍ: يَزِيدُ بنُ قُنَافَةَ الطَّائِيُّ.

ترجمہ: وہ حدیث جو نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنے کے سلسلہ میں آئی ہے ——— حضرت ہُلب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہماری امامت کیا کرتے تھے اور اپنا بایاں ہاتھ دائیں ہاتھ سے پکڑا کرتے تھے ——— اور اس پر صحابہ، تابعین اور بعد کے اہل علم کا عمل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمی نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھے۔ اور بعض علماء کی رائے ہاتھوں کو ناف سے اوپر رکھنے کی ہے اور بعض کی ناف سے نیچے۔ اور اس سلسلہ میں علماء کے نزدیک توسّع ہے۔ یعنی یہ اختلاف جواز وعدم جواز کا نہیں ہے بلکہ افضلیت وعدم افضلیت کا ہے۔

بابُ مَاجاءَ في التَّكْبِيْرِ عِندَ الرُّكُوْعِ والسُّجُوْدِ

تکبیراتِ انتقالیہ کا بیان

مذاہبِ فقہاء: نماز میں ہر اونچ نیچ میں تکبیر ہے، البتہ رکوع کے بعد تسمیع وتحمید ہے۔ اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ پھر امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت اور اصحاب ظواہر کا خیال یہ ہے کہ یہ تکبیراتِ انتقالیہ واجب ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک سنت ہیں۔

حدیث (۱): حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر جھکنے میں اور ہر اٹھنے میں یعنی ہر کھڑے ہونے میں اور ہر بیٹھنے میں تکبیر کہا کرتے تھے۔ اور ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کا بھی یہی معمول تھا ——— قیام وقعود عطفِ تفسیری ہیں اور کلِّ خفضٍ ورفعٍ کی وضاحت میں آئے ہیں۔ اور أبو بکر وعمر کا عطف رسول اللہ پر ہے، اور عطف کر کے یہ بات بتائی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ معمول آخر حیات تک تھا، چنانچہ آپؐ کے بعد جو

متصل خلفاء آئے ان کا بھی یہی معمول تھا۔

تشریح: قائلینِ وجوب کا مذکورہ حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ تکبیرات مواظبت کے ساتھ کہی ہیں۔ایک روایت بھی ایسی نہیں جس سے ان تکبیرات کا ایک آدھ بار ترک کرنا ثابت ہوتا ہو۔ پس یہ مواظبت تامہ وجوب کی دلیل ہے۔اور جمہور کا خیال یہ ہے کہ یہ محض فعل ہے اور آپؐ کا تکبیرات کو ہمیشہ کہنا مواظبت کے ارادہ سے نہیں تھا بلکہ یہ محض فعل تھا جیسا کہ آپؐ نے ہمیشہ دائیں ہاتھ سے کھانا کھایا ہے اس میں مواظبت پیش نظر نہیں تھی بلکہ وہ صرف ایک دائمی عمل تھا۔لہٰذا حدیث مذکور سے وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ فعلی حدیث سے زیادہ سے زیادہ سنیت ثابت ہوتی ہے۔وجوب ثابت نہیں ہوتا۔اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ دور بنی امیہ میں بعض خلفاء صرف رفع میں یعنی اٹھتے وقت تکبیر کہتے تھے جھکتے ہوئے تکبیر نہیں کہتے تھے۔اگر یہ تکبیراتِ انتقالیہ واجب ہوتیں تو وہ خلفاء ان کو نہ چھوڑتے۔مگر ان کا سنت کو چھوڑنا بھی برا تھا۔اور امام احمد رحمہ اللہ کا دوسرا قول جمہور کے موافق ہے اور وہی مفتی بہ ہے۔

حدیث (۲): حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر کہا کرتے تھے درانحالیکہ آپؐ گرتے تھے یعنی انتقال کے دوران تکبیر کہا کرتے تھے۔ ——— ھوی (ض) ھَوِیًّا کے معنی ہیں: گرنا۔قرآن میں ہے: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ أي إذا سقَطَ و غرَبَ۔

تشریح: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ یہ تکبیرات ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے کے دوران کہی جائیں گی۔اور ان کو اسی وجہ سے تکبیرات انتقالیہ کہتے ہیں۔اور اس پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے۔مگر آج کل عرب کے ائمہ انتقال کے دوران یہ تکبیرات نہیں کہتے بلکہ دوسرے رکن میں منتقل ہونے کے بعد کہتے ہیں، جو غلط طریقہ ہے۔اور دو حدیثوں کو غلط سمجھنے کی وجہ سے یہ طریقہ چل پڑا ہے۔ایک حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: إنما جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ به فإذا كَبَّر فكبِّروا، وإذا رَكَعَ فارْكعُوْا، وإذا رَفَعَ فارْفعُوْا، وإذا سَجَدَ فاسْجُدُوْا۔یعنی امام اسی لئے ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، پس جب وہ تکبیر کہے پس تم تکبیر کہو، اور جب وہ رکوع کرے پس تم رکوع کرو، اور جب وہ رکوع سے سر اٹھائے پس تم سر اٹھاؤ اور جب وہ سجدہ کرے پس تم سجدہ کرو ——— اس حدیث کا یہ مطلب سمجھا گیا ہے کہ امام کے تکبیر کہنے اور رکوع وسجود کرنے کے بعد مقتدیوں کو تکبیر کہنی چاہئے اور رکوع وسجدہ کرنا چاہئے۔اب اگر امام انتقال کے دوران تکبیرات کہتا ہے تو مقتدی بھی ساتھ ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔اس لئے عرب ائمہ نے مقتدیوں کو مؤخر کرنے کے لئے انتقال کے بعد تکبیر کہنا شروع کیا۔ظاہر ہے مقتدی تکبیرات سننے کے بعد ہی انتقال شروع کریں گے اس طرح وہ امام سے مؤخر رہیں گے۔

اور دوسری حدیث یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ بوڑھے ہوگئے اور آپؐ نے محسوس کیا کہ بعض نوجوان پہلے

سجدہ میں پہنچ جاتے ہیں تو آپ نے مقتدیوں کو ہدایت دی کہ وہ جلدی سجدہ میں نہ جائیں۔ چنانچہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد ہم نے یہ احتیاط شروع کردی کہ آپ کے سجدہ میں سر رکھنے کے بعد ہم جھکنا شروع کرتے تھے۔

عرب ائمہ نے دونوں حدیثوں کو ملا کر یہ نتیجہ نکالا کہ امام کے اگلے رکن میں منتقل ہونے کے بعد ہی مقتدیوں کو انتقال شروع کرنا چاہئے۔ مگر چونکہ مقتدی تکبیر سننے کے بعد انتقال شروع کردیتے ہیں اس لئے انھوں نے لوگوں کو پیچھے رکھنے کے لئے تکبیرات کو انتقال کے بعد کہنا شروع کیا۔

حالانکہ پہلی حدیث میں ف تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔ لہٰذا امام اور مقتدی تکبیر اور انتقال ساتھ ساتھ شروع کریں گے، البتہ امام ذرا آگے رہے گا اور مقتدی ذرا اس سے پیچھے رہیں گے، نہ یہ کہ دونوں میں کوئی اتصال ہی نہ رہے۔ اور دوسری حدیث معذور کے لئے ہے۔ یعنی اگر امام بوڑھا ہے اور مقتدی نوجوان تو امام کو انتقال پہلے کرنا چاہئے اور مقتدیوں کو بعد میں تاکہ مقتدی امام سے پہلے سجدہ میں نہ پہنچ جائیں۔ غرض حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ والی حدیث سنت نہیں ہے بلکہ وہ ایک عارضی حکم ہے۔ اور باقی دونوں حدیثوں سے خاص طور پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی جو حدیث باب میں ہے اس سے صاف یہ بات نکلتی ہے کہ یہ تکبیرات انتقال کے دوران کہی جانی چاہئیں۔ یہی رسول اللہ ﷺ کا طریقہ تھا۔ واللہ اعلم

نوٹ: ابن العربی مالکی کی ترمذی کی شرح عارضۃ الاحوذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے پہلے باب منه آخر ہے۔

[۷۵] باب ماجاء في التكبير عند الركوع والسجود

[۲۵۳-] حدثنا قُتيبةُ، نا أبو الأحوَصِ، عن أبي إسحاق، عن عَبدِ الرحمنِ بنِ الأَسوَدِ، عن عَلقَمَةَ، والأَسوَدِ، عن عبدِ اللهِ بنِ مَسعودٍ، قال: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يُكَبِّرُ في كُلِّ خَفضٍ ورَفعٍ، وقِيامٍ وقُعُودٍ، وأبو بَكرٍ وعُمرُ.

وفي الباب: عن أبي هريرةَ، وأنسٍ، وابنِ عُمَرَ، وأبي مالكٍ الأَشعَرِيِّ، وأبي موسى، وعِمرانَ بنِ حُصَينٍ، ووائِلِ بنِ حُجرٍ، وابنِ عَباسٍ. قال أبو عيسى: حديثُ عبدِ اللهِ بنِ مَسعودٍ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والعَمَلُ عَلَيهِ عِندَ أصحابِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم، مِنهم: أبوبكرٍ وعُمرُ وعُثمانُ وعَليٌّ وغَيرُهُم ومَن بَعدَهُم مِنَ التّابِعينَ، وعَلَيهِ عَامّةُ الفُقَهاءِ والعُلَماءِ.

[۷٦] [باب منه آخر]

[٢٥٤-] حدثنا عبدُ اللّٰهِ بنُ مُنِيرٍ، قال: سَمِعْتُ عَلِيَّ بنَ الحَسَنِ، قال: أنا عبدُ اللّٰهِ بنُ المباركِ، عن ابنِ جُرَيْجٍ، عن الزُّهرِيِّ، عن أبى بكرِ بنِ عَبدِ الرحمنِ، عن أبى هريرةَ: أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كَانَ يُكَبِّرُ وَهُوَ يَهْوِىْ.

قال أبو عيسى: هٰذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ؛ وهُوَ قَوْلُ أهلِ العلمِ مِن أصحابِ النبىِّ صلى الله عليه وسلم ومَن بَعْدَهُمْ، قَالُوْا: يُكَبِّرُ الرَّجُلُ وَهُوَ يَهْوِىْ لِلرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ.

دونوں باتوں کا ترجمہ واضح ہے اور حدیث ۲۵۴ پر باب کا اضافہ عارضۃ الأحوذی سے کیا ہے۔ آخری جملہ کا ترجمہ یہ ہے: وہ حضرات کہتے ہیں کہ آدمی تکبیر کہے درانحالیکہ وہ گر رہا ہو رکوع وسجود کے لئے یعنی دورانِ انتقال تکبیرات کہے۔

الحمدللہ! تحفۃ الألمعی شرح سنن الترمذی کی جلداول مکمل ہوئی، دوسری جلد [۷۷] باب رفع الیدین عند الرکوع سے شروع ہوگی